رب يسر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وله ما كان وما يكون في الآخرة والاولى اللهم سلوك الامر انما امرك اذا اردت شيئا ان تقول له
كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون رب لنا توفيقا قائدا الى الحق بالرشاد والاستكانة وقلبا مستقبلا
مع الصدق بالسداد والاستقامة وصل وسلم على من اختص بالخلق العظيم والمقام الكريم والشفاعة التامة العامة للعالمين
واعلت درجته في عليين وعلى آله الاطهار واصحابه الاخيار وبعد فيقول العبد المعتصم بحبله المتين كمال الدين محمد السهالي ان هذه
رسالة محتوية على تدقيقات غامضة منيعة وتحقيقات بارعة رفيعة كانت تختلج في صدري من قبل جمعتها تنبيها للقانعين بمباحث
قيل وقال فلم يبرحوا من حضيض المقال الى قلة الحال ولم ينالوا الى ما ينبغي ان ينال والله ولي التوفيق الى نيل المنال في مسائل عديدة
مهمة كانت مطارح افكار المتفكرين ومصارع انظار المناظرين من الحكماء والمتكلمين لعلك تهتدي بها الى بعض اصول هذه
الملة الحنيفية البيضاء الموجبة للسعادة العظمى فتلك هي الغاية القصوى لهذه التذكرة الرائقة والتبصرة الفائقة
سميتها بالعروة الوثقى لما انها لا انفصام لها منها مسئلة قدم العالم للحكماء في اثباته مسالك تركت بعضها سهوا وهو مسلك اثبات
القدم باثبات استعدادات متعاقبة لوجود الحادث لا الى نهاية مقتضية لمادة قديمة ازلية لما في هذا المسلك من ضعف المباني وقد
بينا وجهه في بعض الحواشي ونذكر بعضا آخر ومما يجب ان يعلم اولا ان الناقلين لمذهب الحكماء في هذه المسئلة قد اختلفوا اختلافا كثيرا
كما يظهر من تتبع فقد نسبوا الى القدماء من الاساطين السبع وافلاطون القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا وقد نسبوا اليه القول
بالقدم الزماني وكثيرا ما استشهدوا بقدم البعد المجرد المنسوب الى افلاطون وقد نسبوا الى المتأخرين من المشائين القول بقدم العالم و
لا طائل تحتها في استقصاء كلمات الناقلين بل الحق في هذا ما قاله الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين ان افلاطون وارسطاطاليس
متساويا القدمين في القول بالقدم الزماني وشنع على من زعم الخلاف بين الحكيمين وشدد النكير عليه والفارابي في صدد الرد
على الزاعمين بالبخت والاتفاق والناسبين الى ارسطو القول بهما والقول بتكون العالم بلا صانع حكيم مدبر ونقض ههنا على
اتفاق المثل والتخيل واراء الحكماء منهم ارسطو وافلاطون على القول بقدم بعض اجزاء العالم قدما زمانيا لا وافيا على ما زعم القائلون
بالبخت والاتفاق وعدم الحاجة الى الصانع الحكيم والمراد بالحدوث المنسوب الى افلاطون هو الذاتي دون الزماني لاجل ما
ذكرنا وقد صرح فيه بقدم الطينة زمانا واستدل على الحدوث الذاتي والحاجة الى الحكيم الصانع بان النظم العجيب والترتيب الغريب
الذي يعجز عن ادراكه العقول كيف يصدر بلا صانع حكيم مدبر فان بديهة العقل شاهدة على ان من شاهد مصنوعا على ترتيب انيق
ووصف محكم يجزم بحكمة صانعه وذلك حق على ما قررته ثم قد ايد الفارابي هذا القول اي نسبة القدم الزماني الى افلاطون في
تلك الرسالة بتاييدات من اشتهى فليراجع اليه ولا تعارض حكاية الناقلين قول الفارابي فان نقله هو المتلقى بالقبول فلا
يزاحمه احد فانه كان اعرف بحال افلاطون ومن في طبقته من الاقدمين ومن ههنا ثبت اتفاق حكماء الفريقين على القدم
الزماني خلافا لجمهور المتكلمين بناء على ان علة الحاجة الى العلة عندهم الحدوث دون الامكان ومن ههنا زعموا ان المحكم

يفتقر الى الفاعل الموجب في حدوثه لا في بقائه فاضطروا الى القول بتجدد الاعراض آناً فآناً وعدم صلاحيتها للسقاط لما ورد عليهم اشكال غناء العالم عن
الواجب بعد حدوثه وايضاً لا يتم بها بيان اخرى ذلك على الحدوث وسائلوا عليكم سنذكرها فلنشرع في مسالك الحكماء المسلك الاول ما تفرد به
باستنباطه وهو ان الواجب يقتضي ذاته بواسطة جميع قطع النظر عن امر زائد معه علة تامة كما قلته لشيء من الممكنات ام لا على الاول فذلك الشيء جزئي او كلي
على الاول ثبت المط وهو قدم الجزئي وعلى الثاني يجب ان يكون ذلك الكلي واجب الوجود نظراً الى ذاته بغير مكونه فيه علة تامة له فاذا وجب ذلك الكلي
في وجوده اما بلا تشخص فيلزم وجود الماهية المجردة وذلك باطل كما حقق في موضعه واما في بعض التشخصات المعينة او في ضمن جميع التشخصات الممكنة
نظراً الى نفس الطبيعة من حيث هي هي فيثبت ان التشخصات مع انها توجب ان المط وهو قدم الجزئي لما ان قدم بعض التشخصات او جميعها احرى في
افادة المط باطلان في نفسهما لان الطبيعة الكلية بما هي هي يجب ان يكون متساوية النسبة الى جميع افرادها فلا يقتضي تعين دون تعين والا
لم يكن من حيث هي كلي وما قيل ان الكلي قد يقتضي انحصاره في فرد معين كما قد قيل في العقول العشرة انها انواع منحصرة كل نوع منحصر في فرد
نظراً الى ذاته وكما قد قيل في الانواع الاثيرية ما اول او مردود فيه وجود الكلي في بعض دون بعض يوجب الترجيح بلا مرجح و وجوده في ضمن
الجميع يوجب وجوب عدم التناهي وايضاً قلنا ان وجود الكلي في ضمن البعض يوجب الترجيح بلا مرجح لان الكلي بما هو هو اما ان يقتضي اقتضاء
تاماً لذلك البعض المعين من الافراد او لم يقتضي على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح ظ لما مر آنفا من استواء نسبة الكلي بما هو كلي الى جميع افراده
وعلى الثاني يلزم ما هو اظهر لان الكلي لما وجب وجوده بعلته التامة وهو لم يوجب بايجاب تام تعيناً فوجوده في ضمن تعين معين ترجيح بلا مرجح
فان قلت سلمنا ان الكلي لم يوجب تعيناً معيناً لكن لزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يوجب التعين المعين شيء آخر من افراد ذلك الكلي او
غيرها قلت افادة التعيين المعين الثابت من شيء آخر فالكلام عائد اليه ان كان كلياً فيما بغيره لا لان يكون موجباً للتعين بكلما تعرف في
حمل ان الكلي بانفراده لا يفيد التشخص وان كان جزئياً صرفاً او مع انضمام كلي اليه فينتقل الكلام الى ذلك الجزئي بان علته [illegible] او علته
علته التامة اما نفس الواجب تعالى فيلزم قدم ذلك الجزئي ولا العلة علته ينتهي رجوع الى الاحتمال منع التردد بد الثاني وان لم يكن الواجب تعالى
جل ذكره علة تامة لذلك الجزئي ولا العلة علته الجزئية وهكذا فيلزم الواجب علة تامة لكل لاحق بشرط سابقه سواء
كان في وجود اللاحقات والسابقات معاً او بدلاً او على سبيل الشرطية او الاعداد ولا يكون الواجب تعالى علة تامة لشيء من آحاد
السلسلة وهذا رجوع الى الشق الثاني من التردد الاول وستبين بطلانه عنقريب فابداء الاحتمال من المعترض اعتراف منه بالشق
الاول من التردد الثاني او بالشق الثاني من التردد الاول كما عرفت بيانه فكأنه غفل عن تقرير الشقوق المذكورة مفصلاً وعلى الثاني
اي ان لم يكن الواجب تعالى علة تامة كاملة لشيء من الممكنات فاما ان لا يكون علة اصلاً لا بانفراده ولا مع انضمام شيء اليه امتنع وجود
الممكن راساً واما ان يكون علة لواحد بشرط سابقه وسابقه بشرط سابقة سابقة فيكون علة ناقصة لكل واحد من آحاد السلسلة ولا
يكون تامة لشيء ويكون آحاد سلسلة السابقيات والمسبوقيات بلا تناه في جانب الازل على ما زعمه الحكماء فنقول اذا كان الواجب تعالى
علة ناقصة لكل واحد من آحاد السلسلة فوجوب وجود كل واحد من الآحاد منه تعالى مشروط بوجود سابقه وسابقه بسابقه لان وجوب
وجود الممكن انما هو بشرط وجوب علته التامة فاذا فرض وجوب وجود السابق يجب به وجود اللاحق واذا فرض عدم اللاحق مع

عدم السابق

عدم سابقه وعدم سابقه مع عدم سابق سابقه وهكذا ولو كان لا الى نهاية وبالجملة فرضنا عدم السلسلة بتمامها مع وجوب وجوده تع
بذاته فهذا النحو من العدم جائز على السلسلة وآحادها والواجب تع لم يكن علة تامة لشيء حتى يوجب ذلك الشيء او يلزم التخلف المستحيل
وهو تخلف المعلول عن علته التامة فاذا كان لبعض الآحاد من العدم جائزا على الممكن لا يجب وجوده فان احد النقيضين اذا كان جائزا
كان الآخر كذلك واذا كان احدهما ممتنعا بالذات او بالغير كان الآخر واجبا كذلك وبالعكس ونقيض الوجود السلب الكلي فما لم يمتنع السلب
الكلي لم يجب وجوده وما دام لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد ممكن اصلا والحاصل انه لا بد لوجود الممكن من علة موجبة لوجوده فالموجب اما نفسه
فذلك باطل لان الشيء نسبته الى جانبي وجوده وعدمه واما علته التامة وليست هي الا بانضمام السابقات معه تع وقد فرض عدم كل منها في ضمن عدم
الجميع وهذا الطور من العدم لا يمتنع الا بان يكون نفس الواجب تع علة تامة له او يكون علة تامة لشيء من علله التامة البعيدة او القريبة وقد
فرضنا في هذا الشق ان الواجب تع ليس علة تامة لشيء من الممكنات اصلا وهذا كما قالوا في بيان اثبات الواجب تع انه لو لم يكن في الوجود واجب
لذاته لامتنع الوجود مطلقا لان الممكنات الصرفة ان كان وجوب وجود كل بآخر منها اما على سبيل الدور فقط واما على سبيل لا انقطاع
الى واحد فالكلام في موجبه وان كان بدون الانقطاع على سبيل البتة فالآحاد المتسلسلة وان كان كل واحد منها مستفادة لسابق
منها لا يجب منه له بشرط وجوده فاذا فرض عدم اللاحق مع سابقه وسابقه مع سابقه وبالجملة فرضنا عدم السلسلة بتمامها فيجوز
عدم كل واحد منها مع العدم موجب لموجبه فانا فرضنا عدمه مع عدم موجبه فلا يوجد ممكن اصلا لان الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا الطور من
العدم لا يمتنع الا بدخول الواجب تع في سلسلة العلة فكما ظهر من هذا البيان دخول الواجب تع في سلسلة العلة لافادة وجوب وجود
الممكن لكنه لا يظهر منه كونه تع علة تامة لذلك الممكن الموجود علة تامة لعلة التامة وهكذا وبالجملة لا بد من انقطاع السلسلة اليه تع الا بان يكون هو
علة ناقصة للكل ولا يكون تامة لواحد فان العلة الناقصة لا يفيد الوجوب لوجوده كعدمه في هذا الحكم وهذا ليس في الحقيقة بانقطاع السلسلة اليه تع
فان الانقطاع لا يكون الا بعد تمام الوجوب منه تع ولا يتم بالناقصة بل طريق انقطاع السلسلة ليس الا بان يكون الواجب تع علة تامة لشيء من
الممكنات فيجب ذلك منه تع ويجب بذلك الشيء آخر وهكذا ومن هيهنا يلوح ان ارتباط وجوب وجود اللاحق من العلة القديمة بواسطة روابط
ولو الى لا نهاية بان يكون القديم المحض علة ناقصة يجب وجود اللاحق من القديم المحض بواسطة رابطة وذلك الرابط وجب برابط آخر وهكذا
مطلقا باطل سواء كان تلك اللواحق والروابط من قبيل المعدات المنفصلة او يكون من قبيل الكميات المتصلة وبيان بطلانه قد مر
مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده فالجواب عن هذه الدلائل على سبيل المنع بتجويز ان يكون الواجب تع علة تامة لبعض الممكنات لكن تخلف لعدم امكانه
في الازل او بان لا يكون الواجب تع علة تامة للموجود الازلي بل اللايزالي سيرفع في دليل المسالك الآتية او على سبيل النقض بالحادث اليومي
فان خلاصة الدليل جارية فيه او على سبيل المعارضة باجراء الدليل للتنبيه على ان العدم الشخصي ملزوم للعدم النوعي والعدم النوعي ملزوم للسلب
على ما ذهبوا استكشف لك حال البراهين عليك ما يتلى عليك من تحقيق الحق في هذا الباب بحيث يسفر اليه آراء اولي الالباب والله ولي التوفيق
والهداية في البداية والنهاية ان جميع ما لا بد منه لممكن اما في الازل ام لا على الاول يلزم قدم ذلك الممكن لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وعلى الثاني فاما ان يحدث الممكن بدون حدوث شيء آخر فيلزم وجوده بلا تمام علة او بحدوث شيء آخر فننقل الكلام اليه

البراهين

حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما تقرر في موضعه واجيب عنه بوجوه اما اولاً فبجواز ان يكون السبب الآخر الذي هو علة موجبة للحادث معداً له والعلة الموجبة لذلك السبب ايضاً معداً وهكذا فقيل كل حادث حادث للمعد هو موجبه معداً لاحقا الى ما لا نهاية فلم يلزم التسلسل الا في المتعاقبات وهو
ليس بمستحيل عند الحكماء فلم يتم الدليل وغاية ما يلزم منه القدم النوعي لكنه لم يثبت القدم بالتشخص على ما زعم الحكماء والقدم النوعي قد
قال به بعض منا ايضاً وقد عرفت فساده آنفاً لما مر من ان القديم الثابت علة تامة لواحد من آحاد هذه السلسلة اما للاعلى الاول او يلزم
قدمه وعلى الثاني يكون وجوب كل واحد مشروطاً بالسابقة فلو فرضنا عدم اللاحق مع عدم السابقات باجمعها لم يجب واحد لان الممكن
ما لم يمتنع مع انحاء عدمه لم يجب وجوده والا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان الحكماء بعد تجويزهم التسلسل المتعاقبات الحادثة منهم من منع
ربط الحادث بالقديم على هذا الطريق بان يكون اللاحق مرتبطاً بالقديم بواسطة ان يتقدم ويكون السابق معداً للاحق متقدماً عليه زماناً
ايضاً ولا يكون الثابت القديم علة لواحد منها وذلك باطل كما عرفت بل هذا البيان كما يبطل طريق الاعداد المزعوم كذلك يبطل طريق الشرطية ايضاً بان
يكون الشرطية السابق شرطاً مجامعاً للاحق ولا يكون القديم علة تامة لواحد وبالجملة ما لم يكن القديم علة تامة لشيء من الممكنات او علة تامة للعلة التامة
لا يوجد ممكن فضلاً عن حادث وعدم التناهي منها لا يغني شيئاً وقد عرفت وهذا البيان حقيق بالحفظ لعله لا يجده من غيرنا وسياتي بعض التفصيل
ان شاء الله تعالى ببيان آخر على هذا واما ثانياً فبتسليم ان العلة التامة للممكن ازلي لكنه لم يوجد لعدم امكانه الازلية ويجوز التخلف بناء عليه ودفع بان
امكان الازلية اما من علل الوجود في الازل فكيف تسليم العلة التامة والا فكيف انتفى الممكن في الازل لانتفائه مع تمام العلة التامة وهو
ليس بصحيح فتدبر واحفظها وان اردت ان تعرف حال الامكان اهو علة للممكن ام لا فاعلم انه ان اريد به المفهوم الانتزاعي فليس بشيء وان اريد مصداقه
ومنشأ انتزاعه وهو الطبع لان علة الانتزاع اعتبار النفس الا انه راجعة الى المصداق فعلى طريق الجعل البسيط لما كان المعلول نفس ذات الممكن وليس
المصداق ايضاً الا نفسه فلا يصلح العلية لانه يرجع الى علية الشيء لنفسه وان جعل ماهية الممكن ما هي مصداق الامكان علة تاثير الفاعل فهو من
شرائط قلنا ان اريد المفهوم فليس بشيء وان اريد نفس الممكن المصداق فهو عين المعلول فيلزم ان يكون المعلول شرطاً للتاثير وان اريد الممكن بما هو مصداق
الامكان فهو نفس المعلول مع شرط للتاثير فيه وهو اخس من الاولين وان ارجع الشرطية الى الصفة فهو رجوع الى الشق الاول وان قيل
ان الممكن بما هو مصداق الامكان شرط الجهة المجعولية فيرجع الى علية احد الاعتبارين للآخر قلت فبعد التسليم لا ضير فيه لانا انما نمنع علة الامكان
للممكن المعلول بما هو معلول وعلة الامكان بوصف من اوصافه لا ننكر فالمجعولية كالوجود صفة من صفات المعلول لا دخل لها في المعلول بما هو معلول وهو على
طريق الجعل البسيط لنفس الماهية فلو قيل ان الامكان وان لم يكن علة لنفس المعلول بناء على الاتحاد المذكور فلم لا يجوز ان يكون علة لوجود الممكن فهو خلط
للكلام لان الكلام كان على طور الجعل البسيط واعتبار الوجود في المعلول على هذا لغو قطعاً كذلك الصفة الاخرى وان قيل ان المجعول هو الماهية على
شرطها شرطها قلت مر آنفاً ما ينفي بدفعه ومن ههنا قال بعض المتاخرين ان الامكان من الامور الاعتبارية لا دخل له في العلية
بل هو كالمباينة فان المعلول ما لم يكن بعلة لا يصدر منها كذلك حال الامكان فان الشيء ما لم يكن ممكناً لم يوجد ولا يثبت بهذا البيان الا اللزوم دون
العلية كما في المباينة بعينه فانا نعلم ان المعلول لا يصدر من علة والمباينة من اللوازم فكذا حال الامكان كيف ولو كان حاجة الممكن المعلول
لعلة امكانه الحاجة عن نفس المعلول لجاز انقلاب المواد اذ النظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخارجيات فانقلت ان لم يكن الامكان من العلة

للعلة

فاوز فرض

فاذا فرض تحقق العلة التامة ولم يوجد المعلول لعدم امكانه كما ذكر في هذا الجواب لزم التخلف المستحيل فانا نعلم قطعا ان المعلول في هذه الصورة لو امكن تحققه
قلت المعلول لما لم يكن ممكنا حينئذ فيكون محالا وهو المحال بما هو هو لا يكون له علة فالقول باستحالة المعلولية لوجهات مع القول بتحقق علته التامة بتلك
الجهة او الجهات تناقض ومن هيهنا يظهر ان هذا الوجه من الجواب سخيف من اصله مع قطع النظر عن تزييد الدافع ثم اعلم ان ماهية الممكن بنفس ذاتها
وخصوصية حقيقتها الخاصة تابعة لعلتها في الحقيقة منها بلا تخلل واسطة او صدق مفهوم عليه كما ان الماهيات العرضية بنفس حقيقتها الخاصة
تابعة لمحلها والتعليل المستفاد من قولهم انها تابعة لمحلها لكونها عرضا مسامحة وكيف فان العرضية من عوارض المقولات التسع العرضية فلو
كانت تابعة العرض وناعتية لنظر الى العوارض لم يكن بنفسها تابعا وناعتا ولا دخل للعوارض في اثبات الناعتية التي هي مقتضى خصوصية حقيقة
الخارجية فكما ان التوقف على العلة والحاجة اليها بالنظر الى خصوصية ذات المعلول ومن لوازمه فكذلك الامكان وسلب الضرورة منتزعات
عن نفس خصوصية الماهية ولوازم لها وكذلك المعلول عن علة جاز تحققها وفيضانها منها من لوازم ذاته فليس شيء منها واما على طور الجعل المؤلف
فالامكان كيفية النسبة في مصداقه فان اريد النسبة الذهنية التي في مرتبة الحكاية فلا دخل لها في العلية لانها تابعة للاعتبار وان اريد النسبة
الخارجية التي في مرتبة المحكي عنه فليست عبارة الا عن حلول الوجود الانتزاعي فهو اولى بالاعتبارية ومنشائية في الخارج ومصداقه ليس
الا نفس ماهية الممكن وهي لا تصلح علة لوجوده لان القابل للوجود لا يكون علة لوجوده وحيثية استناده الى الجاعل على ما اعتبر ولو في انتزاع
الوجود عن الماهية ايضا اعتبارية واعتبار الجاعل لا اعتبار العلية لا لغيره لانه علة براسه وايضا المعلول بما هو معه لو كان معلولا في احتياجه
الى العلة لامر ابد سوى نفس المعلول كان مع قطع النظر عن ذلك الامر غير محتاج فلو كان غنيا والغني بذاته لا يحتاج بامر خارج وانما قلنا فلو كان غنيا لانه
لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين على ما صرحوا به وايضا لو كان الامكان علة لكان توقف المعلول على علته وحاجته اليها وتاثره منها كلها
علل [illegible] هذه المفهومات متغايرة فان التاثر معلل بالحاجة وهي بالتوقف وقد قالوا الممكن فاحتاج فتاثر ولو فرض انتفاء الحاجة والتاثر
والتوقف في مرتبة لم توجد من العلة البتة فلو كان انتفاء الماهية مع انتفائه دليلا على عليته لها لكان جميع هذه المفهومات وامثالها علة
وليست قطعا فان الانتفاء مع الانتفاء لا يقتضي الا اللزوم بحسب قولهم امكن فوجد بتحليل لفظ المتفرع عن العلية ايضا كما لا يخفى وما قيل ان الممكن
لو لم يكن امكانه قبل تحققه لكان شيئا عن نفس ذاته كيف يصح تحققه من علة المفيدة فلما كان تحققه من الغير فامكانه بذاته ولا شك ان ما بالذات متقدم على
ما بالغير فثبت تقدم الامكان على تحقق الممكن وهو المطلوب فنقول ان هذا البيان ايضا خاص باللزوم بينهما دون العلية والتوقف وتقدم ما بالذات على
ما بالغير لا يقتضي التقدم العلي او الطبعي الذي نحن بصدده كما لا منافاة بل هو نحو تقدم آخر على ما ذكر في تقدم عدم الممكن على وجوده في قولهم كل ممكن حادث فلي
فوجوده مسبوق بعدمه لما ان الممكن لما لم يكن وجوده عن ذاته فليس سلب الوجود في مرتبة الذات لانه نقيضه فاذا انتفى الوجود تحقق نقيضه وهو معنى العدم
بعينه وما قيل ان ارتفاع النقيضين جائز في بعض المراتب بمعنى آخر فلما كان العدم من ذات الممكن والوجود له من غيره تقدم العدم على الوجود
لما ان ما بالذات متقدم على ما بالغير كما حققتم مع ان هذا التقدم لم يعد من اقسام العلة في شيء بل صرحوا بانه نحو تقدم آخر غير الخمس او السبع المشهور وقد
ذكر مفصلا في موضعه فليرجع اليه من اشتهى هذا الاحتمال ان يتم علة الامكان اما بالمعلوم فقد ظهر بطلانه وانما نفس الماهية التي هي منشاؤه
مصداقه فان كانت علة للمهية صارت علة لنفسها على الجعل البسيط وان كانت علة لوجوده ففي طور الجعل البسيط لا يصح لان الوجود

منتزعات

لا دخل له في المعلولية وعلى المؤلف يلزم كون الهيئة القابلة للوجود علة له واما ثالثا فيمنع العلة التامة للوجود للوجود الازلي ولتسليم العلة التامة للوجود
الازلي انما كان الفاعل القديم جلت قدرته فاعلا مختارا كما اراد وجود المعلول في الازل فلا يوجد الا كذلك فقد جوزوا التخلف بناء على صحته في الفاعل
المختار ودفع بان الارادة القديمة اما كافية فيلزم وجود المعلول في الازل والا يلزم الترجيح بلا مرجح حين وجد المعلول بخصوص تلك العلة ام لا يجب ان
يتوقف المعلول على شيء آخر حتى يكون بانضمامه تامة كافية فمع انه خلاف المفروض ننقل الكلام الى ذلك الشيء اهو قديم ام حادث وكلاهما
باطلان على الاول يلزم الترجيح بلا مرجح كما مر وعلى الثاني يلزم التسلسل المستحيل وسيأتي ما يتعلق بهذا الجواب بما له وعليه وتحقيق الحق فيه
واما رابعا فبالنقض بالحادث اليومي فان خلاصة الدليل جار فيه بان يقال علة التامة ان كانت قديمة يلزم قدمه وان كانت حادثة كانت لها
علة تامة اخرى وهكذا حتى يلزم التسلسل والجواب عنه بابداء احتمال لزوم التسلسل في المتعاقبات بان الحادث المفروض معلول لحادث سابق
وسابقه لسابقه لا الى نهاية على سبيل الاعداد فلم يلزم التسلسل في المجتمعات والتسلسل في المتعاقبات لا يوجب الفساد وضعيف لما عرفت
من ابطال سبيل الاعداد في ربط الحادث بالقديم بالبيان الذي مر وسيجيء وجوه اخر لابطاله وقد يجاب عن هذا الوجه بالتزام وجود متصل غير
قار قديم باعتبار ذاته متجدد باجزائه تجدد الازمان لذاته بالنظر اليه بلا مدخلية شيء آخر لئلا يلزم الرجوع الى التسلسل المستحيل وذلك كالحركة و
الزمان فانهما قديمان واجزاؤهما الازمنة لتجدده حادثة فباعتبار ذاته القديمة معلول عن القديم وباعتبار الاجزاء المتجددة علة لتجدد
الحوادث فهو فيه بان علة تجدد الاجزاء ما هي فينتقل الكلام حتى يلزم التسلسل وهذا البحث عن كيفية ربط الحادث بالقديم انه كيف يجوز
مع التخلف فانه لا بد له من ابطاله فاضطرب كلامهم لدفع هذه المناقشة فقال العلامة الدواني بما حاصله انه لا يلزم التسلسل المستحيل الذي
التسلسل في المجتمعات لعدم اجتماع الاجزاء في الحركة ولا يخفى ما فيه لان كلام المناقش كان في علة جزء معين مثلا ثم في علة علته وهكذا فلا
شك في لزوم التسلسل على سبيل الاجتماع حينئذ ولا نظر له الى الاجزاء المتعاقبة في الحركة وقد سبق هو بنفسه لدفعه وقد يقال ان من الاسباب
ما يعدم لذاته ويتجدد بذاته كاجزاء الحركة لا يصح البقاء فيعدم كل جزء بنفسه لا لعلة خارجة وبهذا قال بهمنيار لولا ان من الاسباب ما يعدم لذاته
لما صح حدوث حادث وذلك هي الحركة لذاتها لا تبقى وانت خبير بان القول بعدم الشيء مقتضى ذاته قول باجتماع النقيضين وان قيل انه معنى الا
الا اقتضاء عدم صلاحيته للوجود في الزمان الثاني وخروجه عن حيز الامكان الى الامتناع فهو بعد التسليم لا يشفي العليل لان التسلسل المستحيل عند وجود
لازم في علله ولزوم وجود جزء جزء الحركة بنفس طبيعتها بلا موجب مجامع للجزء صريح البطلان لان الاجزاء لما كانت لمعين فكيف القديم واما البدنية
فلا بد من مخصص لجزء معين في كل حد فان كان المخصص امرا آخر فالكلام في علله عائد ضرورة وان كان السابق مخصصا للاحق على طريق
الاعداد فقد ابطلناه من قبل وان شئت قلت الحركة الصادرة عن القديم كما اعترفتم ان كان المراد بها القطعية فلا يصح لما تقرر ان الامر الغير
القار لا يصدر الا عن غير القار كما قال الشيخ ولولا حدوث احوال على علة ثابتة بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن وجود حركة وان
كان التوسطية بان يصح صدورها عن القديم كما قال المحقق الطوسي لكن وجودها لا يتصور بدون تحقق حصولها في حد دون حد فتعين
الحدود اما لازم لذواتها فكيف يختلف ويتبدل مع استمرار ذواتها الشخصية وان كان بتعين كل واحد لسابق وسابق لسابق وهكذا
فقد بطل من قبل مرارا وان كان بسبب آخر فالكلام عائد في علله حتى يلزم التسلسل المستحيل فانقلبت البيان المبطل لسبيل الاعداد كما يقيم

سابقا انما

سابق انما يحكم بالبطلان فيما اذا كان القديم علة ناقصة للحوادث غير مقتضية لشئ وكونه ثابتة انما يتحقق وبانضمام شرط او فقد لاحق معين في صحيح قولكم
اذا فرض عدم السلسلة بتمامها جاز العدم على الكل فلم يجب وجود واحد لان القديم حكم بعينه واحدا فلم يوجد واحد بخلاف ما نحن فيه من السلسلة
فانها مقتضية لحدود وحد وولان وجود الحركة بدون اختلاف الحدود فيها نطعا قلنا هو اول الكلام اذ لا ان اقتضت حدا معينا فكيف يتوق
الى آخر ما بيناه آنفا فلا بد من اختيار شق من الشقوق وقد ابطلناه و قولكم ان الحركة مقتضية لحد وحد و مسلم لكن بعد التسليم وجودها في الازل
ثم لا يجوز استحالة وجودها في الازل كما زعم المتكلمون نعم بعد ما ثبت ان الغير القار لا يصدر عن الازلي تلك كما مر وان العلية والمعاقبة لا بد فيها المجامعة
مع المعلول يلزم ان لا يوجد حركة كما يجيء بيانه فقد يستدل بوجود الحركة على ابطال ما ثبت من الاصلين كما ستعرف و قال المحقق الطوسي انه
ههنا سلاسل ثلثة الاولى منها الحركة الفلكية الابدية والثانية من الارادات والثالثة من التخيلات فسلسلة التخيل علة موجبة لسلسلة
الارادة وهي لسلسلة الحركة فجزء من الحركة معلول لجزء من الارادة و هو لجزء من التخيل و هو من الحركة و هكذا الى الاولى وكلامه هذا مبني على ما اطبقوا
عليه من ان الغير القار لا يصدر عن الازلي الغير القار كما بين في محله وهذا الكلام مما لا يخفى جواب مما ارتضاه المحقق في ربط الحادث بالقديم وهو مما
يتعجب منه العجب السخافة من وجوه اما اولا فلان استناد السلاسل المعدودة بعضها الى بعض بحيث على ادلة حاجة الى الاولى كما هو فيه فانه
بالدور المستحيل و القول بانه بواسطتين للعلية والمعلولية بحسب تقسيم الاجزاء بان جزء من الحركة معلول لجزء من الارادة و هو لجزء من
التخيل و هذا التخيل لجزء سابق من الحركة غير الجزء الاول المعلول منها و هكذا الى غير النهاية لان تقسيم الاجزاء في المتصل الوحداني مانع
للانتزاع والكلام في الموجود الخارجي الذي لا دخل للانتزاع فيه فمع قطع النظر عن اعتبار الذهن ليس في الخارج الا تلك السلاسل الثلث
كل واحد منها موجود بوجود واحد وتشخص واحد فاذا قطعنا النظر عن تحليل في اجزاء ما لا يكون في الخارج العلية والمعلولية الا في وجود واحد
وهو الدور كما لا يخفى واما ثانيا فلما كان جزء من الحركة مستندا الى جزء من الارادة و هو الى جزء من التخيل ثم هو الى جزء سابق من الحركة غير
الاول المعلول منها احترازا عن لزوم الدور فقد استند جزء لاحق من الحركة الى سابق منها ولو بواسطة فيرجع الى سبيل الاعداد في اجزاء
الحركة وقد عرفت بطلانه و سيجيء وجه آخر لبطلانه واما ثالثا فلانه قد وجب اذن عدم لزوم المجامعة بين الموجب والموجب لان الجزء
المعين المفروض من الحركة لما وجب بارادة و تخيل خاص فهو اما سابق عليه فلزم عدم المجامعة واما مع ذلك الجزء من الحركة فهذا التخيل
ان وجب بغير الجزء من الحركة يلزم الدور وان وجب لجزء سابق من الحركة كما ذكرتم يلزم عدم المجامعة البتة فقد اعترفتم تخلف المعلول عن علته
الموجبة مع ان دليلكم مبني على عدم جواز التخلف والا فلا حاجة لربط الحادث بالقديم الى علة موجبة غير نفس القديم فيمكن ان يقال ان القديم
علة موجبة للحادث ويجوز التخلف ايضا لما كان جزء الحركة بالآخرة مستندا الى جزء منها السابق فلا فائدة في اعتبار السلاسل بل سلسلة واحدة
من الحركة كافية على هذا السبيل اي سبيل عدم شرطية المعية بين الموجب والموجب اما خامسا فبالمعارضة بما جرى في البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا
سواء كانت في المجتمعات او في المتعاقبات وهذه المعارضة مبنية على ان القديم الشخصي عندهم ملازم للقدم النوعي و وجوده مما على البداية
في كل زمان مما مضى والا فلا منافاة بين القدم الشخصي الذي زعمه الحكيم و بين بطلان التسلسل في المتعاقبات وتقرير البراهين على ما ثبت و لا
المجتمعات والمتعاقبات بل الماديات والمجردات بحيث لا يخالطها مغلطة و يمازجها سفسطة سيجيء مفصلا ان شاء الله تعالى

الغير القار لا يصدر عن الازلي الغير القار

مسئلة وجود الزمان

ومنها مسئلة وجود الزمان

وهو المسلك الثالث الموجود منهم من اكثر المتقدم وفي ذيلها تنقيح الكلام وتحقيقه على ما ينبغي في قدم العالم وذلك باثبات وجود الزمان المتصل الغير القار
الذي يتوهم بذاته فلا بد له من محل وهو الحركة ولا بد لها من محل وهو الجسم ثم انه لا يقبل العدم السابق ولا العدم اللاحق لما يلزم من عدمه وجوده فثبت قدمه
ومن قدمه يلزم قدم الحركة والجسم الشخصي والدليل على وجوده مذكور في الكتب ومحصله ان في العالم قبلية وبعدية في الحوادث المتعاقبة وليست الحوادث
موصوفة بهما بالذات لصيرورة القبل منهما مع البعد فلا بد من موصوف بهما بالذات اي بلا واسطة في العروض قطعا للتسلسل فلما وجب ان يكون
ذلك الامر قبلا وبعدا بذاته ونفس حقيقته فيكون بذاته ذا ابعاض واجزاء والا لم يتصور تقدم شيء منه على شيء آخر لانه لو كان الابعاض والاجزاء
في الشيء الآخر رجع القبليات والبعديات اليه اولا وبالذات وهو خلف فيكون تلك الاجزاء بالضرورة بالقوة لا بالفعل ويكون ذلك الامر متصلا
لانا فرضنا معه حركة متصلة متعددا كل جزء منها على آخر والاجزاء الفرضية منهما الا الى نهاية قطعا لانطباقها على المسافة المتصلة فبانفصال المسافة
والثابت بابطال الجزء الذي لا يتجزى يثبت اتصال ذلك الامر المسمى بالزمان لانطباقه عليها فيلزم ان يكون ذلك الامر كما بذاته متصلا بنفسه
اما الكمية فلقبولها الانقسام بالذات الى تلك الاجزاء واما الاتصال فقد ظهر بالانطباق على المتصل ووجب ان يكون غير قار الاجزاء لاتصافه بالقبلية
والبعدية نظرا الى تلك الاجزاء الفرضية وعدم قراره لا بد ان يكون بذاته لا بواسطة امر آخر والا لرجع الاحكام كلها الى ذلك الامر وهو المسمى بالزمان
لانا لا نعني بالزمان الا ما فيه القبلية والبعدية بالذات بلا واسطة في العروض فلو كان عدم قراره بالغير لكان ذلك هو الموصوف بالقبلية والبعدية بالذات
فهو الكم المتصل حقيقة اذ لا اتصاف بعدم القرار بالذات وبالقبلية والبعدية بالذات لا يمكن بدون الكمية والاتصال بالذات فثبت كم متصل غير قار بالذات
وهو المعنى بالزمان فهو مناط القبلية والبعدية اللتين وجدتا في الوجود الحادث فمن الحوادث ما يكون مع جزئية السابق فسابق ومع جزئية
اللاحق فلاحق فالتقدم والتاخر فيه بالذات وفي الغير بواسطته فان كان موجودا خارجيا فذلك وان كان انتزاعيا فلا يكون اختراعيا محضا لكونه منشا
التقدم والتاخر الواقعيين فلا بد له من منشا انتزاع في الخارج فلا يكون ذلك الا امرا ثابتا لان الثابت بما هو ثابت لا يكون منشا للغير القار فيكون غير قار
فذلك هو المسمى بالزمان المطلق ولا حاجة الى الامور الانتزاعية ويجب ان لا يكون فيه عدم قبل وجوده في جانب الماضي والا لكان عدمه قبله ووجوده بعده
وهذه القبلية والبعدية لكونهما زمانيين لا بد لهما من زمان ايضا وقد فرض عدمه وهو خلف وكذا لا يكون له عدم بعد وجوده فثبت ازليته وابديته ويلزم
منهما لا تناهي الزمان في الجهتين فان الازلية والابدية في الامر الغير القار لا يتصوران الا بلا تناهيه كما تقرر عندهم وانما قلنا لكونهما زمانيين فلا بد لهما من
زمان ايضا لان المراد بالقبلية والبعدية الزمانية انفكاك المتاخر عن المتقدم بحيث لا يجامع التقدم وهناك كذلك وقد ثبت ان الموصوف بهما بالذات هو الزمان فليس الا
ولا بد لكونه كما من محل ولكونه غير قار ان يكون ذلك المحل مثله وهي الحركة ولا بد لها من محل وهو الجسم فقد لزم من قدمه قدم الحركة والجسم ضرورة وهو المطلوب وهذا
المسلك هو العمدة في المسالك عند الحكيم ولا يرد النقض على هذا المسلك بالحادث اليومي لان الثابت ههنا وجود الزمان والحركة مع عدم قرارهما وقبلية
بعض اجزائها على البعض بالذات فيجب تجدد ذوات اجزائها لحصول حدوث الحوادث لكن يرد عليه المعارضة باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في المتعاقبات كما في المجتمعات
الخرجية وفي الدهريات كما في الزمانيات بحسب الاجتماع في الآن او في الزمان المتناهي وفي المجردات كما في الماديات وهذه المعارضة بناء على ان قدم الزمان مستلزم
للاتناهية كما عرفت آنفا والا فلا منافاة في قدم شيء مع تناهيه كما في الفلك فلا ضير في اجراء البراهين والقدح في هذا المسلك بمنع كون الكمية من خواص مقولة
الوضع كما زعم المشاؤون ايضا بمنع كونه متصلا وحدانيا من الازل الى الابد حتى يلزم حركة واحدة متصلة منطبقة بجسم قديم شخصي قابل للجزء الذي نعم يرد عليه انا

بالذات

سلمنا انه لا بد لاتصاف الاشياء بالقبلية والبعدية من موصوف بالذات بمعنى بعض نفي الواسطة في العروض قطعا للتسلسل في المجتمعات لكن يجوز ان يكون ذلك هو
الحركة بذاتها بتقدم وبتأخر لا ان يكون امرا آخر ويدفع بانه مع انه يوجب التقدم المط ولا ينافيه الحركة مشتملة على اجزاء في حدودها او لا على الثاني متصلة غير قارة
فيكون هو المسمى بالزمان لانا لا نعني بالزمان الا الكم المتصل الغير القار بالذات وقد لزم كل منهما لكن لما كانت الحركة على قسمين الاول التوسطية وهي
حالة بسيطة شخصية للمتحرك مستمرة من المبدأ الى المنتهى لا جزء لها لا بالقوة ولا بالفعل فهي بذاتها امر ثابت ليس بمتجدد ومنصرم ما دام المتحرك وانما التجدد والتصرم
فيها باعتبار نسبتها الى حدود المسافة لسيلانه عليها فهي كالجسم المتحرك مستمر بذاته ومختلف النسبة الى حدود مسافة فليس في ذاتها قبلية وبعدية لانها ليست ذات اجزاء
بالفعل ولا بالقوة فلا يكون زمانا والثاني القطعية وهي الحركة التوسطية مع امتداد مسافي فهي امر اعتباري لاعتبار اجتماع امرين منفصلين وليس حقيقية
متحصلة وحدانية والزمان لما ثبت كونه كما متصلا غير قار قديما بلا انتهاء في جانبي الماضي والمستقبل امتنع كونه قطعية لان الامتداد الداخل فيها الكائن
امتداد المسافة في الحركة الاينية فقد ثبت في مقامه ان الحركة الاينية لا يكون دائمة والكائن ما يجري مجرى المسافة مما فيه الحركة من المقولات من وضع او
غيرها فلا امتداد ولا كمية فيهما وقد بين في مقامه ان الزمان يغاير الحركة بوجوه مذكورة في مقامه فلا حاجة الى ان نفصله تفصيلا اذا بلغ الكلام الى هذا
الصفحات فاعلم ان ههنا مقامين الاول تنقيح الاجوبة عن المسالك المذكورة وفيه الجواب من الدليل الذي استدلوا به على وجود الزمان والثاني ان التعاقبات
المتعاقبات سواء كانت على سبيل الانفصال كما على تقدير وجود الحركة والزمان المتصلين على ما زعم الحكماء او لا على سبيل الاتصال وذلك ايضا على نحوين اما بان
يكون كل لاحق معلولا للسابق عليه كما على تقدير اعداد الحوادث بعضها لبعض لا الى نهاية او لا يكون اللاحق معلولا للسابق عليه لا على جميع هذه التقادير
كما في المجتمعات وفي ذيله بفضل الله سبحانه يظهر ان الحق ماذا فنقول في تنقيح الاجوبة بان الجواب بالنقض بالحادث اليومي وارد على مسلك الاول والثاني
فان التخلف بين المعلول وعلته التامة لما لم يجز كما هو اصل عندكم لا يحتمل بالتشكيك فيه بناء على لزوم الترجيح بلا مرجح فالحادث سواء كان جزءا من الامر المتصل
كالحركة والزمان او من المعدودات المتصلة كالحوادث علته الموجبة فيجب ان يكون معه وكذا علة علتها وهكذا حتى يلزم التسلسل في المجتمعات ومع ذلك لا يغني لربط
الحادث بالقديم فان الحوادث المجتمعة كحادث واحد في عدم افادة الربط وان كانت سابقة علة فالتخلف لازم ضرورة وحيلة الذي هو جواب عن النقض
والدليل معا ليس الا بعد التزام الاستناد بحيثية الارادة بمنع استحالة التخلف عن العلة التامة اذا كان الفاعل مختارا يفعل بارادته فان العلة الموجبة الفاعلة
على قسمين اما ان يوجب بذاتها بلا مدخلية خصوصية الارادة كايجاب الاربع للزوجية وايجاب طلوع الشمس لضوءه فالتخلف الزماني مستحيل قطعا هذا بناء على
بطلان الترجيح بلا مرجح واما ان يوجب بمدخلية خصوصية الارادة فالتخلف الزماني في هذه الصورة اذا اراد الفاعل فعله في زمان آت ممنوع الاستحالة
كيف ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح فعدم وجود المعلول مع تحقق الارادة التامة من قبل ووجوده في وقت بعينها ترجيح بنفس خصوصية الارادة لاقتضائها
وجوده في الآن لا في الصورة الاولى لان الموجب هناك نفس الذات فلا يتخلف المعلول عنها وخصوصية الارادة ليست بحسب نفسها فانها المتحققة فحسب بل بحسب ما اوجب
خصوصية المراد ارادته على نحو مخصوص في حد مخصوص ولعل الحق ان هذا ليس تخلفا في الحقيقة بل التخلف ح وجود المعلول مع العلة التامة اذا اراد الفاعل
في زمان آت لان المعلول بالتخلف ان يتخلف المعلول عن نحو مقتضى علته ويتفاوت عما يستدعيه علته لان المعلول انما يجب بايجاب العلة له حسب ما اوجبه فالمعلول الزمانية
موجبة بهذا المعنى من التخلف دون الانفكاك الزماني فوجود المعلول مع العلة التامة اذا كانت فاعلة بارادة واختيار واراد وجوده في زمان آت انفكاك
ولمدخلية الاختيار والارادة في علية هذه العلة ورجوع الى جعلها اضطرارية وهذا التزام خلف نعم يرد عليه ان الفاعل اذا اراد وجوده في زمان آت الى

كانت الارادة قائمة في وجوده ولم يبق الموقوف عليه شيء آخر من انقضاء زمان محدود هو قبل الزمان الآتي المفروض وحدوث حوادث في ذلك الزمان المحدود
او بقي بعد المعلول التساوي نسبته اليها لما هو مآل الشق الاول ترجح بلا مرجح ضرورة وعلى الثاني فلما كان وجود المعلول موقوفا على انقضاء ذلك الزمان
وحدوث حوادث فيه لم يكن العلة التامة ذلك خلف ويدفع بانه ليس ترجيح بغير مرجح بل العلة الكافية مع تمامها انما اوجب المعية مقارنا بذلك الزمان ولا يوجد
الا معه ولم يوجبه مطلقا حتى يوجد في زمان قبل ذلك الزمان بل وجود الموقت قبله وجود بلا ايجاب منه علته وذلك باطل والكلام المفصل في جوابه انه اردت بالتوقف
بمعنى امتناع وجود الموقوف نظرا الى خصوصية ذاته بدون اقتضاء ذلك الزمان المفروض او بدون وجود حوادث فيه كتوقف العرض على محله فانه بمعنى حقيقة العرضية
يابى ان يكون له وجود بلا محل منعوت او كتوقف الممكن على فاعله الموجب اختياريا كان او اضطراريا فانه بمعنى ماهية الامكانية يابى عن ان يكون له وجود بلا موجب
فهذا المعنى من التوقف وان كان معناه على الحقيقة عندهم لكنه ممنوع التحقق على ما زعم المتكلمون فان الحادث عندهم مع صلوحه لوجوده في كل زمان نظرا الى ذاته
او ارادة فاعله الموجب في زمان دون زمان لم يوجد في ذلك الزمان فقط لوجوبه بايجاب فاعله كذلك وانما يوجد الممكن حسب ايجاب الفاعل المعين لوجوبه على نحو مخصوص
وانما خصصه الفاعل المختار بوقت دون وقت مع صلوحه للوجود في كل وقت والمرجح المخصص تخصيص الفاعل المختار اياه المصالح العائدة الى ذاته بالنظر
الى النظام العالم بتمامه فان العلة الغائية في خلق العوالم كلها مصالح عائدة اليها بنظامه الاتم الاكمل لما اقتضا جوده وحكمته كذلك فوجود كل واحد من احاد
العوالم على نحو مخصوص مخصصا بوقت دون وقت بان يكون هذا على نحو كذا وذلك على نحو كذا او هذا متقدم على كذا بان يوجد في زمان كذا من داخل النظام المشتمل
على المصالح التي هي في الحقيقة علة غائية لخلق العالم باقتضاء جوده وحكمته وان اردت بالتوقف ان الفاعل المختار خصص الحادث بوقت نظرا الى تلك المصالح
فلا يكون الا مقارنا معه فهذا ليس بتوقف حقيقة بل هو جعل ووضع من الفاعل المختار نظرا الى الحكم والمصلحة المفيدة بفاعلية الفاعل فان العلة الغائية وان
كانت معلولة عن الفاعل في الوجود الخارجي لكنها علة لفاعلية الفاعل بحسب الذهن ولذا قيل ان العلة الغائية كانه الفاعلية فتسامحوا وتوسعوا وقالوا ان الغائية
عين الفاعل فالعلة الغائية التي هي في حكم الفاعلية انما اوجب الحادث على حيثية وجوده النافع لنظام الكل ويحتمل ان لا يكون في النظام نفع الا بتخصيص وجوده
بوقت كذا اي تخلف عن فاعله فالممكن لوجوده وحيثية للعبرة في النظام الاجود اقتضى وجوده كذلك كما قال بعض العرفاء قدس الله اسرارهم نحن بما لو هيئنا جعلنا
الهنا وفي موضع آخر نحن نحكم بما علينا وقد صرح الحكماء بان العلة الغائية عين الفاعلية فنظام العالم بتمامه مع تغيره وتطبيقه لما كان هو العلة الفاعلية
والعلة الغائية فانما يوجد العادة كذلك اي على الوجه الداخل في النظام بتمامه ما يكون معتبرا في النظام بقبلية عن كذا وبعدية عن كذا يوجد كذلك هذا ما اراد العارف
التستري قدس سره لما سئل عنه بقوله ما مراد الحق بالخلق قال ما هم عليه فان قلت سلمنا ان وجود الممكن بمعنى لم يتوقف الا على ارادة الفاعل جلبا قدرته لكن
وجوده بما هو داخل في النظام بل لم يتوقف بالمعنى الاول على زمان يوجد فيه او على انقضاء زمان سابق عليه ثم لا على الاول فلم يكن علة قديمة وهو خلف مع ان
الكلام انما هو في وجوده الخاص الذي به وجد الممكن وعلى الثاني فوجوده مع ذلك الزمان بتلك العلة القديمة تخلف وعدمه قبل مع تحقق تلك تخلف يوجب الترجيح
بلا مرجح قلت اعتبار الوجود بما هو داخل في النظام ليس الا وجوده الممكن مع كونه مقارنا الزمان كذا فههنا ثلثة امور الاول المجموع منهما وليس المجموعية الا اعتبارية
فليس لها علة سوى اعتبار المعتبر كما هو شان الامور الاعتبارية نعم لها منشأ اعتبار وانتزاع وهما الجزءان وستعرف حالهما والآخران هما نفس وجود الممكن و
الزمان فعلة وجوده الممكن على ما مر قديمة لا توقف له على الزمان وعلة وجود الزمان بتمامه ايضا قديمة على ما زعم المتكلمون فالزمان عندهم مع كونه انتزاعيا
انما ينتزع من الحركات ومتناه في جانب الماضي بتناهي الحركات وانما اراد الفاعل المختار وجوده كذلك تخلفا عنه والمعية الزمانية بينهما لكونهما معلولي علة واحدة

فايد

وهو القديم المختار والترجيح بلا مرجح لا يلزم على تقدير الايجاب من الفاعل المختار كما عرفت واما ما قيل لبعضهم [illegible]
والمبدأ الاول جل وعلا فهو وهم محض وذلك بسبب الفهم واعتيادهم الآن بانتزاعهم الازمنة من الحركات الموجودة فزعموا انه يصح انتزاعه قبل [illegible]
وما زعم بعض الناس ان الزمان المعبر عنه بالفارسية بدرنگی يتحقق في الواقع والوهم وان لم يكن الحركات في الواقع فلا يتوقف على وجودها اصلا فوهم
لان تحقيقه ولو وهما يوجب كميته واتصافه بالزيادة والنقصان وما لم يكن في الواقع ولا منشأ انتزاعه فيه فكيف يصح الحكم عليه بهما في الواقع وهذا الزعم ايضا
نشأ من الفهم واعتياده الآن بانتزاع الازمنة من الحركات وذلك الوهم كالحكم بتحقق خلاء غير متناه وراء الفلك الاعظم بسبب الفهم واعتيادهم انتزاع الابعاد
الكائنة في عالم الاجسام فلا اعتداد له وهذا الكلام بناء على حدوث الزمان مع حدوث الحركات ويلزم منه تناهي الزمان في الماضي وقد يزعم تناهيه مع
قدمه وله بيان سيجيء واما الجواب على سبيل المعارضة وهو جواب عن المسالك كلها فهو جريان البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء كان في المجتمعات في الآن او في الزمان
المتناهي او في الوجود الدهري او المتعاقبات الماضية كما سيجيء وذلك بناء على ان التقدم الشخصي تلازم للتقدم النوعي الموجب للتسلسل في المتعاقبات عندهم كما هو مسلم لديهم في
مقامه وقد مر ذكره والا فتقدم بعض الثابتات الممكنة مع حدوث سائر الممكنات بالشخص والنوع معا حدوثا زمانيا لم يقم دليل على نفيه قط واما الكلام في
المسلك الثالث اعني وجود الزمان فمن وجوه اما اولا فلان الدليل الدال على وجود بعد تسليم مقدماته لو تم لدل على ان امرا موجودا يقتضي لكل جزء منه اجزاء
التقدم على آخر والتاخير عن غيره والمعنى بالتقدم والتاخر ما يفهم الكافة انه وجد القبل ولم يوجد معه البعد فاذا وجد البعد لم يبق ذلك القبل وما له الانفكاك في
نحو الوجود للذي يحسبه التقدم والتاخر والا فاعتبار القبل قبلا والبعد بعدا اعتبار اختراعي تحسب كما يظهر عند الرجوع الى الوجدان كيف وانما السبيل الى اثبات
وجود الزمان نفس القبلية والبعدية الواقعتين في نفس وجود الحوادث ولو لم يكن القبلية والبعدية سوى معنى اعتباري اختراعي فالحكم بها بمحض اصطلاح
كما في التقدم والتاخر الرتبيين فلا ينسد سبيل اثبات وجود الزمان بل يلزم انتفاء عدم القرار والقبلية الانفكاكية راسا عن عالم الكون والوجود والثاني
زعمهم ان هذا التقدم والتاخر في نفس الامر باعتبار ان له منشأ الانتزاع في الخارج لان في الخارج انفكاك للمتاخر عن المتقدم فهو لغو لان الثابت بما هو ثابت
لا يكون منشأ لصحة انتزاع التقدم والتاخر الواقعين الذين مناطهما عدم القرار فالموصوف بالذات بعدم القرار وهذا النحو من القبلية والبعدية لا
يكون الا امرا خارجيا ولا يعقل بدون انفكاك المتاخر عن المتقدم في الوجود الخارجي فنقول اذا فتقدم جزء من التقدم على جزء آخر وهذا الجزء آخر وهذا الجزء المتاخر
عن ذلك فالاختلاف في الاقتضاءات اما بنفس ماهية الاجزاء فهي مشتركة واحدة واما للاختلاف في هوياتها فالهوية تشتمل على شيئين نفس الماهية مع امر متشخص
موجب لهويته وقد ثبت انه لا دخل للماهية في اختلاف اقتضاء الجزئين بقي الامر الزائد المتشخص سواء كان منضما مع الزمان اولا بل يكون مما ثالثه فالكلام في
ذلك الكائن متشخص كل جزء موجود خارجيا فتعدد المتشخصات بحسب الاجزاء ولما كان اجزاء الزمان غير متناهية فلا بد كونها كذلك فتعين انه يلزم الخلف فان الحقيقة التقدم
والتاخر في الحقيقة الزمانية متشابهة فاجزاؤها غير وانما يتشخص الزمان لان يكون بنفسه مقتضاهما بل يلزم ان يكون هو المسمى بالزمان على ما مر في تقرير بيان
المتقدم والمتاخر بالذات هو الزمان فيجب ان يكون متصلا لما مر فعاد المفاسد نقول تلك المتشخصات ان كانت على الاتصال في الخارج فمثله مثل اتصال الزمان بعينه
صارت حقيقة المتشخصات واحدة واحتاج اجزاء هذا المتصل الى متشخصات اخرى يوجب قبلية بعض على [illegible] وهكذا ينقل الكلام حتى يلزم التسلسل في المتصلات المجتمعة
وان كانت لا على الاتصال فكل واحد من المتشخصات موجود بالفعل منفصل متمايز عن الآخر فمتشخصات الاجزاء الغير المتناهية المتناقصة في الزمان المتناهي يكون
كل واحد منها بالفعل لان المتشخصات فرضت بالفعل في الخارج للاجزاء التي هي بالقوة فيكون المتشخصات غير متناهية بالفعل محصورة بين الحاصرين وان قيل

بعضها بالفعل دون البعض هو المنحوّل الترجيح بلا مرجح والكان المتشخص امرا ذهنيا انتزاعيا فلا شبهة في ان الامر الذهني لا يعلل في التشخص للامر الموجود الخارجي
بل الواقعي ما لم يكن له منشأ انتزاع فينبغي ان ينقل الكلام في منشأ الانتزاع وليس محض المهية الزمانية الانتزاع لاشتراكها في جميع الاجزاء فلا بد من امر في الخارج مع المهية
الزمانية فذلك اما نفسها او مباين معها ولا يصح ان يكون شيئا واحدا بجهة واحدة منشأ للتعينات الغير المتناهية فيكون ذا كثرة بالذات او الجهات ولا يكون تلك الذوات
او الجهات ثابتة مجتمعة لامتناع اجتماع التعينات المتعاقبة فمن الثوابت بما هي ثابتات فيكون اشياء غير قارة متقدم بعضها على بعض فنقول تلك على سبيل
الاتصال في الخارج او لا الى آخر ما سردنا الكلام من قبل وهذا ما يؤول اليه ما قال بعضهم ظنا انه يعود الاشكال عليه بعض الاجزاء لبعض فان كون البعض من اجزائه
مقدما لذاته وكون الاجزاء مؤخرا لذاته مع ثبت به الكل في الحقيقة بلا مداخلة امر زائد يكون سببا للامتيازات تلك الاجزاء ترجيح بلا مرجح وما قيل في جوابه ان الزمان
متصل واحد في الخارج بلا تمايز في اجزائه فلا حاجة الى التميز الخارجي واما في الوهم فقد يمتاز اجزاؤه بالتقدم والتأخر والقرب والبعد عما يوجد مبدأ في الوهم
فلا يفيد لان الكلام في نفس التقدم والتأخر انهما كيف جعلا لاجزائه مع ثبت بهما فالبيان كانه المصادرة وعجيب قوله القرب والبعد لان المبدأ الذي
اعتبر ثم القرب والبعد عنه الكانت مبدئية اعتبارية كما في التقدم الرتبي فلا ينفع والكانت واقعية كما هو مقتضى القبلية والبعدية الواقعية على ما هو شأن
التقدم الزماني فهي باي شيء حصلت فان كل جزء صالح لتلك لتشابه مهية الكل فكيف يكون مبدأ للمستقبل ومنتهى للماضي دون العكس فان قيل الحاجي قد يقتضي
قلنا ليس الا اقتضاء التقدم بالمعنى المذكور وفيه اول النزاع انه من اي سبب حصل وما قيل تقوله لا يبعد ان يمتاز بنسب كوكبية في الاجرام السماوية من مقابلاتها
ومقارناتها وغيرها من الاوضاع فضعيف لان تلك النسب الاوضاع الكانت من الثوابت القارة فكيف يوجب امتيازا في الاجزاء بحيث يصح التقدم والتأخر فيها
لذواتها والكانت من قبيل المتصرمات والمتجددات فالتجدد والتصرم في كل شيء يكون بالزمان كما وضعتم لا بالعكس كيف ويلزم ان يكون تلك الاوضاع هو الزمان لوجود
خواصه فيها ثم ينقل الكلام اليه فيلزم ما لزم ههنا وهذا ما يؤول اليه قول النافين الزمان ان المعقول من الزمان ما يتقدم به الاشياء بعضها على بعض ويمتنع به ان
يوجد المتأخر مع المتقدم وهذا المعنى لو كان موجود الكان ماديا مع ان التقدم على هذا الوجه حقيقي في غير الماديات فان مناط هذا التقدم محض [illegible] المتأخر في
الوجود الواقع عن المتقدم ولو لم يكن في الواقع انفكاك بين وجودي الشيئين بل معية صرفة في نفس الامر على ما قرر هم لسد سبيل اثبات الزمان من قبل ما عرفت
ان الدليل على وجود امر غير قار الذات ليس الا القبلية والبعدية المشاهدتين في الواقع بلا اعتبار معتبر فكما تعقل انفكاك موسى عم عن آدم عم كذلك متصور انفكاك
آدم من دونه عن الباري تعالى ودعوى المعية في الثاني دون الاول تحكم لا بد من فارق ودعوى معية الكل على القول بالدهر سينكشف حاله عليك ولما كان تحقق هذا المعنى
في غير المادي مثله في المادي فكيف يكون مناط هذا التقدم الامر المتعلق بالمادة لانه لا يفيد الا التقدم والتأخر في الماديات مع انا لا نفرق بينهما في المادي
وبينهما في المجردات فان الانفكاك المشاهد على السواء وعدم الانفكاك على القول بالدهر بعد التسليم ايضا على السواء في المجرد والمادي وهذا ما قال الامام الرازي ان
المفهوم من كان ويكون الكان امرا ثابتا قارا فلا يكون في المتغيرات والكان امرا غير قار الذات فلا يكون في الثوابت ومحصله ان القبلية والبعدية الانفكاكية تعقل
على نحو واحد وهو كون المتأخر مما هو متأخر عن المتقدم بما هو في انفكاك الوجود في الواقع الكان في المجرد والمادي بلا فرق عند العقل فمناطهما المستفاد من قولهم كان
او يكون الكان امرا ثابتا وهو منشأ القبليات والبعديات في الحقيقة فكيف يكون في المتغيرات التي مناط القبلية فيهما امر مادي عندهم والكان امرا غير قار فيكون
متعلقا بالمادة فكيف يكون في المجردات مع انا لم نفرق القبلية الانفكاكية ههنا وهناك وكذا حال المعية الواقعية وهي عبارة عن عدم انفكاك في الواقع الكان مناطهما
معنى غير قار فكيف يكون معية المجردات به والكان معنى قارا فكيف تتقرر به معية للمتغيرات والعقل لا يفرق بينهما لانها عبارة عن عدم انفكاك واقع وهو اي معنى

انتزاع

عدم الفلك في المجرد والمادي على السواء مناطها واحد وح فلا ينفع ما قال المحقق من ان المنفصل انه لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار المنقسم
مع الزمان وليس كوقوع القار الباقي مع القار الباقي كالسماء والارض فللمصطلحين ان يعبروا لكل منهما بعبارة وذلك لان كلام الامام ليس في ابطال الاصطلاح
بل مقصوده تنقيح مناط القبلية الواقعية الانفكاكية والمعية التي يكون فيها كان الامر اذا وهو المعنى الكمي القديم القار فلكونه ماديا كيف يناط به قبلية المجرد
وان لم يكن بذلك المعنى بل بمعنى ثبات الشيء كيف في المتغيرات وبالجملة مقصوده التنبيه على ان انقسام المعية الى المعيات لا يفيد اقساما متباينة في المعنى
كما يدل عليه تباين لوازم كل من المعيات بزعمهم وسياتي ما يكشف عن حالها ولو اصطلح احد نظرا الى المعرفة الاعتبارية فلا مشاحة فيه و التنبيه على ان نفس حقيقة
القبلية الانفكاكية لا يقتضي الكمية الكذائية كما في المجرد بعينه واما ثانيا فلان التقدم والتاخر الواقعين في الوجود وسلمنا ان لهما امرا موصوفا بالذات بمعنى عدم
الواسطة في العروض قطعا لكن لا يلزم ان يكون الموصوف به بالذات بذلك المعنى غير الابعاض المنتزعة من سيلان التوسط على ابعاض المسافة وما
يجري مجراها لكن اللازم مما قبل ليس الا انه يجب ان يكون لهما موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض كما هو كما يكون في الابعاض يكون ذا اتصال ايضا فالحركة التوسطية
بسيلانها على الامتداد المسافي مما يقتضي كمية لا لانها من جنس الكم بل لانها مما يتعلق بالكم المتصل كما في الحركة الاينية لان الاين عبارة عن هيئة حاصلة للشيء
بسبب حصوله في المكان وهو نفس الكم فالحركة فيه في الحقيقة عبارة عن سيلان التوسط على ابعاض ذلك الكم فيكون التوسطية مع حد منه مقدم على كونه مع حد اخر
منه بهذا المعنى وكذلك اذا كان الحركة في الوضع مثلا فانه وان لم يكن في الابعاض بالذات لعدم كميته لكن انما يكون الحركة بينها وان الافراد في كل ان محصول التوسط مع فرد
مقدم على حصوله مع جزء اخر ولتلك الافراد كمية بحسب تعددها وتكثرها في الوجود ولسنا نعني بالكمية ههنا ما اخبر عنه الحكماء من اقتضاء الشيء بذاته زيادة
ونقصانا مخصصا بقوله من مقولات العرض حال وكذلك التخصيص مع انه لم يثبت بعد وانما هو محض ادعاء فحسب كما يظهر بالرجوع الى اصولهم الواهية في اكثر
المواضع لا غرض لنا بهذا المعنى فان المقصود ههنا كما لا يخفى لقصده ليس الا ان يكون هناك امور تقبل التقدم والتاخر ونعني وجودات الافراد من ابنية معقولة
وان كانت تلك الافراد اعتبارية منتزعة بالقياس الى العارض المسافة مع المتوسطة تكون موجبة لصحة هذا الاتصاف فهذا ما نعني بالكمية ههنا وتلك حاصلة
في كل معقولة وهذا المعنى من الكمية مما يتم بالاتصاف بهذين الوصفين ولا حاجة الى كون الوصف بهما حقيقة كمية على ما زعموهم فان قلت قد تقرر مغايرة الزمان
والحركة حيث [illegible] في تحقيق ماهيته بانه اذا فرضت حركات مختلفة بالسرعة والبطوء والمساواة متوافقة الاخذ والترك تحقق ههنا امكان يسع سائر الحركات
وهو امر واحد اشتركت فيه سائر تلك الحركات المختلفة فهو ما فيه وغير نفس الحركات وغير السرعة والبطوء لان ما به المخالفة غير ما به الموافقة قلت نعم ذلك الامر
مسلم لكنه امر انتزاعي منتزع من اسرع الحركات واشهرها وهو حركة الكل وفيه تعتبر قسمة الساعات والايام والشهور والسنين فليست هذه الا معنى توجد من تلك
الحركة من عدد دوراتها فيسمى شهورا وابعاضها فيسمى ساعات وهكذا وبعد ما يعتبر هذا الامر محدودا على قدر معين اتفقت معها حركات مختلفة في المسافة بحيث
اتفقت في الاخذ والترك مع اتفاق فيما بينهما في ذلك الامر المحدود وهو توقعها معه فيقاس بعضها الى البعض في السرعة والبطوء فيما بينها ولا يلزم من ذلك كونه موصوفا
بالذات بالقبلية والبعدية وكذلك قياس سرعة حركة الكل بالنسبة الى سائر الحركات في العالم فانه اذا اخذ ذلك الامر الانتزاعي منها بعد اعتباره على قدر معين
من انقضاء جزء الاحد محدود فيقطع هذه مسافة اكثر والحركات الاخر مسافة اقل على حسب اختلافاتها فيتوهم انها اسرع منها لما ان ذلك الامر المنتزع من
نفس حركة [illegible] عبرة ومحدودة على قدر اتفقت معها حركات منها حركة الكل قد قطعت مسافة اكثر والحركات الاخر قاطعة معها اقل فيقاس بينهما
بالسرعة والبطوء وليس مناط السرعة والبطوء غير هذا وان فرض حركة اسرع من حركة الكل وان يكن صحيحا عندهم فالقياس على حسبه بعد تسليم وجودها وفرض ههنا
يتم ان الزمان عدد الحركة ليس غير ذلك في الحقيقة وهذا الامر تابع في الوجود والانتزاع لامور هي قبل وبعد بالذات لانه قبل وبعد بالذات فان قلت اذا وقع
امتداد الزمان من البين لم يبق في يد العقل ما يحسبه بغير القبلية والبعدية في الاشياء فلا يصح الحكم الا بالوجود البحت او العدم البحت فهو الموصوف بهما بالذات
قلت ان اردت ان اعتبار القبلية والبعدية في العالم ملزوم اعتبار هذا الامر فكلما تحقق في العالم قبلية وبعدية يجب صحة اعتبار هذا الامر المسمى بالزمان
فمسلم وعندنا عدمكم فيه لكن لا يتم به مقصودكم من كونه متصفا بالذات بهما وغيره بواسطته وانتفاء اللازم مسلم ايضا لكنه ليس في شيء وان اريد انه المعروض بالذات
بهما وليس هناك واسطة لا في الثبوت ولا في العروض والاتصاف غيره بهما بواسطته فهو ممنوع والملازمة بينه وبين الاتصاف لنفس الاشياء بهما غير مسلم فمنع قولكم

... لم يبق في العقل ما يحكم بالقبلية والبعدية نظراً الى تلك الملازمة فان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من الجهة التي
... اللزوم بينهما ... قبلية الاشياء وبعديتها فان قلت اذا ثبت ان الموصوف بهما متقدم ومؤخر بذاته بمعنى سلب الواسطة في العروض فالمكان ذو واسطة
... الثاني فيكون الجزء المتقدم منه وهو القبل وهو بعينه القبلية لان قبليته يكون مقتضى ذاته بنفس كل حال الجزء المؤخر يكون بعد وهو بعينه البعدية
... ان الجزوان ... العارض لحركة او العارض منه وعلى من سيلان التوسط على افراد ما فيه لابد من انقضائها وايضاً لابد من كون الموصوف موجوداً خارجياً
... تقرير الدليل فكون الموصوف ذا العارض ومتصلاً بذاته هي حالتنا المعبر عنها بالزمان ثم قرره ايضاً للازم لما مر وهو المقصود في هذا الباب التي اشك
في كونه من مقولات العرض وعلى الاول فيكون لقبلية القبل علة وهي الواسطة في الثبوت ولبعدية البعد علة ويكون علة القبلية قبل علة البعدية لفرض
تجامع الموجب والموجب فينقل الكلام الى القبلية والبعدية في ذينك الموجبين حتى ينقطع الكلام الى موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت
قطعاً للتسلسل المستحيل قلت سلمنا ان القبلية والبعدية في الاشياء علة لكن ضرورة التجامع ممنوع وحديث الاستناد بخصوصية ارادة الفاعل المختار قد
مر مفصلاً وان اشتبه عليك الحال فاعلم ان مع تسليم وجوب التجامع بين الموجب والموجب يلزم نفي الحركات مطلقاً كما اومأنا اليه من قبل ويلزم
منه عدم الزمان قطعاً لانه بناء على تلك القضية قد تقرر عندهم ان الغير القار انما يصدر عن الغير القار لا عن الثابت المحض واذا سلمنا ذلك فلابد
لكل امر غير قار من الحركة او غيرها من امر غير قار آخر فاما ان يدور او يتسلسل وجود الامر الغير القار وكلاهما باطلان ولا يصح ان يقع جزء من احدهما سبب
لجزء من الآخر وهذا الجزء من الآخر لجزء آخر من احدهما غير الاول المفروض لئلا يلزم الدور وهذا كما قال المحقق الطوسي في اعتبار السلاسل لربط الحادث
بالقديم لا بالتقوى الجزء الذي وجب من احدهما ان كان مجامعاً للجزء الذي اوجبه من الاجرام لا على الثاني فقد استقصيت تلك القضية المسلمة
وعلى الاول فهذا الجزء من آخر ان اوجبه الجزء المفروض من احدهما وهو دور صريح وان اوجبه جزء غيره سابق على المفروض فهو سابق على ذلك الجزء من آخر
ايضاً لان السابق على ما مع الشيء سابق على ذلك الشيء خصوصاً في السبق الزماني الذي كلامنا فيه ما ينقض القاعدة المذكورة فقد ثبت من هذا البيان
ان القول بوجود الامر الغير القار او من الامور المنفصلة المعدودة يحكم بعدم لزوم التجامع بين الموجب والموجب والا لزم التسلسل في المجتمعات ومع ذلك لا
ينفع في الارتباط مع القديم او وجود الحادث بلا تمام علته التامة وهما باطلان وقد مر مفصلاً ثم اعلم انه قد مر ان الفاعل الموجب لمعلوله على
ضربين ضرب منه يوجب بلا مدخلية شوق وارادة وهو الفاعل بالاضطرار كايجاب المرتعش حركته او كايجاب الاربع زوجية وتجويز التخلف
بين الفاعل الموجب ههنا يؤدي الى لزوم المرجح من غير مرجح وذلك باطل قطعاً وضرب منه ما يوجب باختيار بعد شوق وهو بعد
تخييل وهو الفاعل المختار ويجب منه معلوله حسب ارادته وانكار الوجوب بعد تحقق الارادة التامة كما مر مفصلاً ويجوز
التخلف ههنا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح كما عرفت فيما فصل من قبل وان شئت قلت ليس بتخلف في
الحقيقة كما مر فتحدس من هذا ان الحركة بل سائر الامور الغير القارة لما امتنع وجودها الا متخلفاً عن

[Margin: قبلية — انه ظ — الترجيح]

... البساط ...

الا منخلفا عن موجبها كما مر انتفت الحركات مطلقا سوى الارادية والا يلزم الترجيح بلا مرجح في الفاعل الاضطراري وذلك لان وجه اللزوم
انه لو لم يكن هناك ارادة موجبة للحركة لوجبت بنفس العلة الاضطرارية قديمة او حادثة والاولى توجب الترجيح بلا مرجح والثانية توجب التسلسل
المستحيل وما يزعم من الحركات الطبيعية والقسرية فلعلها كلها راجعة اليها عند التحقيق ولو لم نعلم بعينها من اي مريد صدرت وهذا
وان كان معنى خلاف ما تعارفوه من تقسيم الحركة الى الطبيعية والقسرية لكنه الحق على ما يقتضيه البرهان وتنوع الارادة في الاشياء لا يبطله كما بيان
وان لم يكن وجود مريد هناك بعينها فلا يلزم نفيه كيف والاشراقيون القائلون بارباب الانواع يسندون سائر افعال الانواع والحركات
الى تلك الارباب وكذلك المتكلمون يسندون جميع الافعال الى الملائكة المدبرة ولم يبق المخالف في هذا الحكم الا فرقة المشائية ولا دليل لهم عليه
فانظر فيه بعين العناية لعل الحق لا يتجاوز عنه واما ثالثا فلان وجود الامر الغير القار مع اتصاله في كونه محال لان اتصاله في نفسه
يقتضي وجود جميع الاجزاء معا لامتناع الاتصال بين الموجود والمعدوم وعدم قراره يقتضي فقد جزء عند وجود جزء منه فهما متدافعان
وهذا هو تقرير الشبهة التي قررها المتكلمون على وجود الحركة المتصلة والزمان المتصل لستر وجوده بالهما متقارب واجيب عنه برفع
المدافعة فان الاتصال يقتضي وجود جميع الاجزاء مطلقا اعم من ان يكون الجزء الاول مع الثاني كما في الامور القارة اولا كما في الامور
الغير القارة وما يقتضيه عدم القرار ليس عدم الجزء مطلقا بل عدم كل مع آخر فكل جزء منه وان كان معدوما مع الآخر لكنه موجود في حده
والاتصال يحصل بمطلق الوجود فالجزء الماضي منه وان لم يكن مع المستقبل لكنهما موجودان في الواقع في حديهما لا كل في حد الآخر كما
ان اجزاء الجسم تتصل بعضها ببعض وكل واحد منهما موجود في حده معدوم في حد الآخر ومحصله ان الوجود المأخوذ في الاتصال اعم من
ان يكون الشيء بتمامه في الآن او في الزمان ويرد عليه ان الجزء الاول من الحركة مثلا اذا وجد فالجزء الآخر منه وان لم يكن موجودا في حد الاول
هل هو موجود في نحو الواقع ام لا على الاول فهو الوجود الذي ينسبونه الى الدهر ويسمونه معية دهرية ام غيره فان كان هو هو فسيأتي من
الكلام ما ينكشف به حاله وان كان غيره فلا بد من بيانه حتى ننظر فان المعقول من وجود الاشياء نحوان نحو وجوده في نفس الواقع و
الخارج مع قطع النظر عن اعتبار تجدده الزماني ونحو وجوده بما هو متجدد في العارض الزمان والاول هو المسمى بالدهري والثاني بالزماني
فعند ما تحقق الجزء الاول من الحركة فالجزء الثاني منها اما متحقق معه بالنحو الثاني لزم اجتماع وجود اجزاء الحركة زمانا واما بالنحو الاول
فستعرف حاله ولا ثالث لهما حتى ننظر فيه وعلى الثاني فلما لم يكن له وجود في الواقع معا وجد الجزء الاول لا بحسب زمان الاول لئلا يلزم الاجتماع
الزماني ولا بحسب وجوده في نفس الواقع المسمى بالدهر فهو مسلوب عنه بقطعه عالم الكون والوجود حين وجود الجزء الاول فاذن هو كالعنقاء
المعدوم مطلقا ولا شك ان اتصال الموجود بالمعدوم بهذا النحو محال فان الشيء الخارج عن عالم الوجود كيف يتصل بما هو في عالم الوجود
ثم عند ما تحقق الجزء الثاني صار الجزء الاول خارجا عن عالم الوجود فلم يتصل قط وان قيل انه ليس الاتصال عند الاول ولا عند
الثاني لكن في الواقع قلنا هو عود الى اعتبار الوجود الدهري لان الواقع هو نفس الدهر واعتباره بمعزل في هذا الشق لما وعدناه فان
قلت ليس كالعنقاء المعدوم مطلقا بل له وجود في الزمان الآتي قلت نحن نقرر الكلام في نفس الزمان الآتي اهو موجود معه في نفس
الواقع المسمى بالدهر عندهم عند ما وجد الجزء الاول من الزمان ويجب تحصيل الاتصال بين الماضي والآتي ام لا على الاول فيصح ما عليه

بعينها

وعلى الثاني فهو مسلوب عن حيز عالم الوجود مطلقا فالخارج عن عالم الوجود كيف يتصل بموجود الا ترى ان الحاصل من الجزئين المتصلين غير
الحاصل من احدهما بالشخص ووحدة الشخص ووحدة الاتصال شيا واحدا في المتصل بالذات ولم نزد بقولنا هو كالعنقاء انه معدوم
ابدا مثله بل نريد ان الآتي له وجود واقعي دهري بحسبه لانفكاك بينه وبين الواجب تعالى في الوجود في الخارج اصلا وكذا الانفكاك بينه وبين سائر
الزمانيات والسرمديات بحسبه وهو نحو من الوجود عندهم بحسبه لا يعد شيء عن حيز عالم الكون سوى الممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا
وله وجود زماني ولو كان الثاني مغاير الاول بحسب الاعتبار فقط على ما بين فان اعتبر الاتصال بحسب النحو الاول من الوجود فمسلم لكنه
يصحح ما عليه وان اعتبر بحسب النحو الثاني فليس للآتي من الزمان وجود عند وجود الجزء الاول من الزمان بالنحو الثاني فاذا لم يكن موجودا
بهذا النحو ولم يعتبر الوجود الدهري صار خارجا عن حيز الوجود مط والكان مما سيوجد لكن الخارج عن حيز الوجود مط نحو هنيك النحوين
والكان مما سيوجد لا يصلح للاتصال مع ما هو في عالم الوجود فصار كالخارج عن عالم الوجود ابدا مثل العنقاء في عدم صحة الاتصال الا ان
مناط عدم الصحة هو مسلوبية عن عالم الوجود لا ابدية السلب وبالجملة ما لم يعتبر للاتصال نحو وجوده الدهري وقد نفي نحو الوجود
الزماني لا يصح الاتصال الا بين نحو ثالث من الوجود ولم يثبت بعد كيف لا شبهة في انه لا بد للاتصال من نحو وجود سوى نحو وجوده الزماني الموجب
للانفكاك الواقعي على ما ثبت من قبل في تقرير بيان الزمان فان لم يعتبر نحو وجوده الذي يدخل الموجود في عالم الواقع وحيز الليسية ويخرج به من الليسية وعدم تحقق
بسبب شبيه العنقاء كيف يحكم باتصاله مع ما هو في ذلك العالم فان اعتبر ذلك الوجود وتعيّن للاتصال فهو هو الوجود الدهري الواقعي الذي لا انفكاك بحسبه
بينه وبين الواجب جل ذكره فانهم لم يعنوا بالوجود الدهري الا نفس الوجود الواقعي مع قطع النظر عن اعتبار التجددات الزمانية ومع ذلك
يحكمون ان المبدعات والحادثات بأسرها متساوية الاقدام في المعية مع الواجب تعالى لا تخلف لواحد منها واحد في الخارج اصلا نظرا الى نفس الوجود
الواقعي فان اعتبر هذا النحو من الوجود مع قطع النظر عن نحوه الزماني فهذا طور اطبقوا عليه يصح اجراء احكام الوجود عليه من حيث الاتصال مع امثاله
فان قيل سلمنا انه لا بد للاتصال من نحو وجود اي للجزء الآتي فانه لو لم يكن موجودا اصلا في الخارج كيف يتصل بموجود فيه لكن ذلك الوجود هو الزماني
مع قطع النظر عن الوجود الدهري والكان لا زماله فان كل زماني دهري عندهم والآتي له وجوده الزماني موجود في حده وان لم يكن في حد الجزء
الاول ومجامعا له بحسب الزمان فانا قد بينا ان الاتصال انما يستدعي مطلق الوجود لا وجود الآتي في حد الاول كما في اجزاء المكان كل منها
موجود في حده لا في حد الآخر ولا يمنع الاتصال بل يؤكده فلم قلتم ان ذلك سوى وجوده الزماني الموجب للانفكاك فان الانفكاك للاجزاء في
الحدود لا يمنع الاتصال كما في المكان قلنا فرقا ما بينهما فان ما سميتموه انفكاكا في اجزاء المكان ليس انفكاكا في الوجود لا في الزمان ولا في
الواقع بل الجزءان موجودان معا في الزمان وفي الواقع المسمى بالدهر عندهم فلا انفكاك في الوجود بينهما لا بحسب نفس الامر ولا بحسب الزمان
فيتصل وانما هو محض اختلاف الجزئين في الحدود وبالوضع وهو مما يؤكد الاتصال بخلاف الانفكاك فيما نحن فيه من الامر الغير القار كالزمان مثلا فانه
ليس محض اختلاف الحدود في الوضع بل هو مع ذلك انفكاك حقيقي بمعنى انه لا احد جزئيه وجود في الزمان والواقع وللجزء الآخر المسمى بالآتي عدم
بحت في الخارج فانه لو كان له وجود فاما مع اول الجزئين بحسب الزمان فيلزم اجتماع اجزاء الزمان واما معه بحسب الواقع فرجع القول الى الوجود
الدهري وانما نعني بالانفكاك المانع عن اتصال الجزئين هو وجود احدهما حقيقة وعدم الآخر بكلا النحوين حقيقة وهو غير اختلاف الحدود المكانية

في الوضع فانه ليس هناك انفكاك بهذا المعنى كما مر فان قلت اذا قطع النظر عن الدهرية في الآتي لو لم يكن موجودا مع الاول بحسب الزمان لا يلزم
العدم البحت عليه فان عند قطع النظر عن الدهرية يجوز ان يكون الآتي موجودا لكن لا مع الاول فان حصر الوجود في المعية الزمانية ممنوع بل هو موجود
في حده بعد الاول وهذا النحو من الوجود هو المط الضروري للاتصال بين الجزئين بل هو اول الكلام في هذا المقام قلت ما حال هذه البعدية و القبلية
التي تقابلهما انحاء مناطها انفكاك المتاخر عن المتقدم بحسب الواقع في الخارج وفي نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر و انضمام زائد
كما يفهمه المتكلمون من التقدم و التاخر الزمانيين فان الحادث الخاص الغدائي ليس في عالم الوجود عندهم ما دام اليوم باقيا لا في حد اليوم
معه و بعده ولا في نفس الامر و الواقع اصلا كما يفهمه الكافة و المتكلمون من اطلاق العدم على الشيء فان موسى عم لم يكن اصلا عندهم
مع وجود آدم عم لا في زمانه ولا في الواقع المسمى بالدهر على زعم الحكيم فان المعية الدهرية ليست شيئا سوى ما بالزمان عند المتكلمين ثم
اذا جاء الغد حدثت حوادثه وصارت الحوادث المختصة باليوم مرتفعة عن بقعة الوجود بالكلية مع سلب زمانه الذي كانت فيه سلبا بحتا فلم يبق شيء
منها موجودا لا مع الزمان الغدائي ولا في نفسه في الواقع اصلا و ذلك هو المفهوم والمتبادر من القبلية و البعدية في العرف فعلى هذا فقد انسد سبيل
اتصال الموجود مع المعدوم الكذائي و ذلك ظاهر فان الجزء الاول من الزمان اذا كان موجودا و الثاني ليس اصلا في عالم الوجود بعد فكيف يتصل مع
بقائه على عدمه الكذائي بل لو فرض وجوده بعد هذا العدم ايض لا يتصور اتصال مع الجزء الاول و لو فرض بقاء الاول على وجوده لان طريان الاتصال
عادم كالانفصال للشخص الاول وان لم يكن انفكاك بينهما في نفس الامر و الواقع بل باعتبار التجدد الزماني فعدم الانفكاك الواقعي هو المعية الدهرية
فرجع القول الى الدهر ومع ذلك فنتقل الى التجدد الزماني فان تعدد اجزائه ماله قبلية بعض على بعض فكيف هذه القبلية بل يوجب الانفكاك في
الواقع فذلك ما فهم المتكلمون وان لم يكن الانفكاك في الواقع فالقبلية و البعدية اختراع فهو كالتقدم الرتبي تابع لاعتبار المعتبر فما فرضنا
متقدما فهو متقدم وما فرضناه متاخرا فهو كذلك مثل ما في التقدم الرتبي بعينه مع انا نعلم قطعا ان تقدم اليوم على الغد و تقدم آدم عم على
موسى عم ليس كذلك بل له نحو انفكاك ليس باعتبار المعتبر وجعل الجاعل و القول بان في الواقع و نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار زائد معية
صرفة بين اجزاء الزمان وهي الدهرية ومع ذلك انفكاك في نفسه تناقض لا ينكشف حاله ما لم يبين به وسيجيء ماله وعليه عن قريب فان
قلت البيان الذي ذكرتموه لابطال الاتصال في الامور الغير القارة ان تم ليدل على ان الاتصال مطلقا ممتنع في الامور الغير القارة سواء
كانت في الخارج او في الذهن وسواء كانت غير قارة بحسب الحدوث فقط او بحسب البقاء ايض مع ان الاتصال الذهني مما لا ينكر فان الحركة و الزمان
وما يتبع وجوده وجودهما حادث في الذهن تدريجا على الاتصال لارتسام صورها في الذهن على سبيل التدريج و ان كانت من حيث البقاء
مجتمعة قارة فان الصور الحاصلة منها انما حصلت شيئا فشيئا فعند ما حصل شيء و لم يحصل شيء منها فكيف يمكن الاتصال ثم
اذا حدث الثاني بطل الاول بل هو بعينه اتصال الموجود بالمعدوم فانكار الوجود الخارجي لا يغني في قلع مادة الاشكال و اما
قال بعض المتاخرين ان التشكيك ناهض في اتصال الموجود تدريجا مطلقا سواء كان في الاعيان او في الاذهان فلا يجدي نفي الوجود
العيني شيئا فيجب الرجوع في تفكيك عقدة التشكيك الى ان الوجود اعم من الوجود في الآن قلت هذا الاشكال مبني على امور الاول
القول بالارتسام و الوجود الذهني و هو بعد في حيز الانكار عند المتكلمين النافين لوجود الاتصال الغير القار غاية ما يلزم ههنا تصور

المتصلات الغیر القارة وهو لا یوجب الوجود فی الذهن عندهم فان التصور لا یتوقف علی الحصول عندهم کما تقرر فی موضعه بل قد یکفی حضور شئ یکون
سببا للنسبة الانکشافیة مع العالم کما فی الامور الاعتباریة النفس الامریة عندهم والسبب فی انکشاف الاتصال الغیر القار هناک سیلان التوسط علی
المسافة المتصلة القارة بحسب ذاتها الغیر القارة باعتبار سیلان التوسط معها من ای مقولة کانت فعدم قرار الاتصال لیس شئ یحصل فی الخارج
و الذهن انما هو بصنیعة الذهن من اعتبار امر مع آخر والثانی حصول الاشیا بانفسها فی الذهن فانه لو کان الحاصل شبح الشئ فاین ارتسام الکمیة
الاتصالیة حقیقة فی الذهن فضلا عن ان یلزم منه التدریج فی المتصلات فی الذهن بل لیس فیه الا الشبح المباین للشئ المعلوم والمکان منشاء [illegible]
لانکشافه ومرآة لتعرف حاله فان الصورة الثابتة مرآة للشئ المعلوم سواء کان موجودا عینیا اولا الا فی العلم بکنه الشئ ولیس الکلام فیه بل فی العلوم
الحاصلة التی هی منشاء العلم للامور العینیة فهی بالقیاس الی تلک الامور لا تکون من قبیل العلم بکنه الشئ والثالث تحقق خواص الکم المتصل القار
او الغیر القار عند حصول صورتها فی الذهن وهی صحة قبول القسمة بالقوة فی الذهن الی الاجزاء المشترکة فی الحدود وهما وعقلا لیتم الاتصال ثم
التدرج فیه او [illegible] ذلک فلا یلزم من حصول صورته حصول الاجزاء الکمیة بعضها بعضا فیلزم عند حصول بعض دون بعض آخر التدرج فی المتصل لاستحالة
اجزاء المتصل الکمی المقداری فی الذهن فان الذهن یستحیل ان یکون ظرفا للاجزاء المقداریة للمتصل حقیقة قارا کان او غیر قار و حصول الاشیاء
بانفسها الایساوق ذلک کیف والکمیة عبارة عن کون الشئ ذا اجزاء وقسمه باحد انحاء القسمة المعهودة عندهم والاتصالیة عبارة عن کون تلک
الاجزاء بالقوة ذات حدود مشترکة فاین الاجزاء والحدود فی الاذهان بل هی خواص الهویات العینیة دون الصور والماهیات و[illegible] مثل
والبیاض والحرارة والبرودة اذا تصورناها لا یلزم منه حصول صورها حصول خواصها فی الذهن بل تلک خواص هویاتها وقد شرحناه سیوی فی الحاشیة
المعلقة علی شرح العقائد فلیراجع الیه وفقه الکلام فی هذا المقام ان الصورة الحاصلة بعد التسلیم انما هی مرآة للمعلوم الموجود فذلک هویة
هذه هویة اخری بینهما نسبة ما بها تکون الصورة مرآة لانکشافه وتعرف حاله وهویة الصورة بمعزل عن خواص هویة المعلوم لکنه [illegible] النفس المعلوم
علی ای نحو کان فی الاعیان فکما ان المتحرک بسیلانه علی المسافة یخیل ممتدا کانه خط مستقیم کما فی القطرة النازلة او کانه دائرة کما فی الشعلة
الجوالة مع انه لیس هناک فی الخارج خط مستقیم ولا مستدیر ولیس فی الذهن ایضا خط مستقیم ولا مستدیر کیف والذهن یستحیل ان یکون محل الدائرة
والخط المستقیم وانما فی الخارج نفس القطرة والشعلة ونفس ما فیهما القارتین بحسب [illegible] وانما فی الذهن صورة القطرة والشعلة بحسب لکن لما
وجدها ملاصقا بکل حد حد من المسافة علی سبیل التقدم والتاخر تخیل ممتدا غیر قار والصورة الذهنیة منه لیست ممتدة بذلک الامتداد [illegible]
لاستحالة وجود الدائرة والخط المستقیم فی الذهن سواء کانا قارین او لا مع انا نزعم و نتوهم ان کمیة الدائرة والخط حصلت فی الذهن ونحکم بان
اجزائها انما حصلت علی التدریج والحال انه لیس فی الذهن دائرة وخط حتی یکون له اجزاء فیقع التدریج فیها بل الرائی للقطرة انما اخذ صورة
القطرة بلا امتداد ثم وجدها مختلف الاحوال لاختلاف وقع فی محاذاتها لسیلانها الحدود فان الصورة تابعة له ذاتا وصفة فلما وجدها مع تلک
الاختلافات وجدانا اخذ المرئی کله لکونها ذاتا وصفة مرآة لتعرف ذاته وصفته التی صارت سببا لاختلاف صفتها صفته فلما وجد
المرئی بتلک المرآة مختلف الاحوال ملاصقا لکل حد حد خیل ما خیل من الامتداد الغیر القار المخیل لیس شئ حقیقة فی الخارج ولا فی الذهن بل انما
یصح حکم عدم القرار ههنا باعتبار امر ثابت فی نفسه مع اختلاف اضوقاته لحد وحدود [illegible] المتقدمة والمتاخرة بالذات

الذهن

یلحظه

بمعنى نفي الواسطة في العروض والثاني لهما واسطة في الثبوت كما مرّ وبالجملة كما ان نفس الصورة مرآة لنفس القطرة كذلك اختلاف احوالها
التابع لاختلاف القطرة مرآة لذلك الامتداد وليس في الذهن تدريج امتداد في الحقيقة فكذلك حال التوسط فسيلانه على حدود المسافة
يخيل ممتد غير قار باختلاف وصولاته الى حدّ وحدّ بالتقدم والتأخر بل السيلان بالذات وللمتحرك انما هو به لا بالذات فان
السيلان لازم اولي له وللمتحرك بسبب التوسط عند قيامه به فليس هناك كمية غير قارة في الخارج ولا في الذهن بل السيلان
يخيل الامتداد فحقيقة السيلان تتضمن اختلاف وصولات الحدود بالقبلية والبعدية وتقتضي مسافة يقع عليها الاختلاف في الخارج
وما اخذ في الذهن من صورة التوسط فقد صحّ الرائي مختلف الحال باختلاف وقع في مرئي تلك الصورة وهو نفس التوسط الذي في الخارج
فصارت تلك الصورة المرآة لاختلاف احوالها بالعرض آلة لادراك المرئي ممتدا بامتداد المسافة بالعرض لوقوعه عليها وليس في الذهن
ممتد حقيقة وقع فيه التدريج بل اختلاف الاحوال في الصورة بسبب اختلاف في ما اخذ اوجب تخيل الامتداد والتدريج لما عرفت ان المرآة
آلة لتعرف حال المرئي على اي حال كان وحال المرئي انه ملاصق الامتداد فيدرك كذلك وقد مرّ ان الصورة المرآة بمعزل عن خواص
المعلوم المرئي فلا يجب فيها امتداد بل يكفيها اختلاف احوال فيها فصحّت مرآتيتها مع ان ذلك التخيل الامتدادي في نفس المرئي بما هو
خطأ في الخارج وكذا في الذهن كيف والرائي لغلط واقع في حسه انما يزعم امتدادا في ظرف الخارج في ذاته فكما يكون وهمية هذا
خطأ كذلك وهمية الامتداد في الذهن خطأ ايضا وما قالوا في تصوير الخط المستقيم والدائرة برؤية القطرة النازلة والشعلة الجوالة
من ان صورة القطرة والشعلة لما اخذت من حدّ من المسافة في الحس المشترك ثم اخذت مرة اخرى بحيث لم يزل الاولى لسرعة
الحركة ثم وثم الى ان تكثرت الصور فخيلت ممتدة فمسلّم لكن هذا التكثير ليس الا تكثرا بحسب الحدود التي صارت القطرة والشعلة عليها
لا تكثر نفس الصورة وتكثر الصور بحسب سيلان المتحرك على الحدود ويؤيد ما نحن فيه لانه انما هناك التخيل الصرف بحسب السيلان على الامتداد
المسافي على النحو الذي مرّ وتكثر نفس الصورة بحسب لو فرض فلا يفيد ايضا في شيء لانه لا يوجب كمية في الذهن كما في اجتماع سائر الصور
الذهنية ولو من نوع واحد ومحصل ذلك كله ان وجود الكم المتصل الغير القار القابل للقسمة الى الاجزاء المشتركة في الحدود التي هي
مبنى التدريج في المتصلات في الذهن كيف وهي من خواص الهويات دون الصور وانما في الذهن صورة متجددة الاحوال الاضافية
بالنسبة الى الاضافة المتصلة وتلك الاحوال ليست بكم متصل بل هي حالات من غيره بل هي مرآة لما في الخارج ونتوهم امتدادا متصلا
في الخارج لسيلان التوسط والقطرة على المسافة الممتدة فان قيل ذلك وان صح في الحركة الاينية لوجود الامتداد المسافي
فيها فاين الامتداد في غيرها كالوضع مثلا كما في الحركة الفلكية قلنا الحركة الوضعية في الحقيقة راجعة الى الاينية بالقياس الى
الاجزاء وحركة كل الفلك مثلا ليست حقيقة غير اختلاف نسبة اجزائه بالنسبة الى اجزاء ما في جوفه او بالنسبة الى اجزاء المحيط
له المحيط واعتبار الاجزاء في المحيط والمحاط لا يخلو عن اعتبار امتداد مكاني فيها وليس الوضع سوى نسبة الاجزاء حقيقة كما هو الحال
في مقولة الكيف على سبيل الاتصال في حيز المنع لا دليل عليه واما الكمية لو ثبت فلا اشكال فيها كما في الاينية ثم ان الشيخ ابا نصر
الفارابي والشيخ ابا علي بن سينا قد نفيا وجود المتصل الغير القار في الخارج وحمله على نحو الوجود الآني في الخارج كما حمل السيد الباقر

المسافة

الموقوف بالادراك وبعض المتاخرين بلا ضرورة وما يشيره بقوتهما على وجود الزمان في الخارج فبعد تسليم تلك النفس ايضا يقبل التاويل فيمكن حمل وجوده في الخارج على وجوده بحسب الخارج ولا شك ان الزمان موجود بحسب الاعيان وان لم يكن فيه كما نظهر لك كيف والشيخ الرئيس قال ان المقاطع والحدود ان كانا توجد في الكرة لسبب القطع كذلك توجد بالحركة فتنزل الوجود بحسب الاعيان منزلة الوجود في الاعيان واحتج له ان الزمان حال في الحركة القطعية دون التوسطية مع اعترافه بان التوسطية هي الحركة حقيقة وما ذكره في التغيير بالكمال الاول تغيير لها كيف والحركة القطعية اما امر وهمي كما هو المشهور فكيف يكون محلا للزمان للموجود في الخارج واما عينية عبارة عن التوسط مع امتداد مشخص كما حققه فان كان محل الزمان كلا الامرين من التوسط والامتداد المشخص ليصح محلية القطعية فهما امران منفصلان بلا اتحاد بينهما احدهما قائم بالمتحرك و الآخر بالمسافة فيلزم قيام عرض بمحلين متباينين ثم لما تبين ان الوجود الآني في الزمان لا يمنع الانفصال ولا سبيل اليه الا بالقول بالوجود الدهري فالآن نتكلم في الدهر فنقول قد وقع في عباراتهم ان نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة احدهما الى الآخر دهر وبيانه على ما قرروه ان للثابتات البريئة عن التغيير والتبديل في الوقوع في افق من آفاق التجدد والتصرم وجودا في نفسها في الخارج بلا اعتبار زائد ويحسبه يكون لبعضها معية مع بعض فهذه المعية هي المسماة بالسرمدية وللمتغيرات بما هي متغيرات وجود بحسب اعتبار زائد فان حقيقة التغير للاشياء ليست لذواتها بل من حيث وقوعها في افق التغير وهو الزمان التغير القار بالذات وبسببه بالذات صارت الحوادث والحركات المخصصة باجزائه الغير القارة متغيرات بالعرض فمعية المتغير مع المتغير بحيثية التغيير لا تتأتى الا بوقوعهما معا في افق التغير الذي له التغيير بالذات او بوقوع المتغير مع بعض العارضه وذلك هو الزمان وهذه المعية الحاصلة بسبب اليه المتغير مع مثله في جزء من الزمان او لكون المتغير بما هو متغير على جزء منه هي المسماة بالزمانية وللمتغير معية مع الثابت المحض او مع المتغير لا من حيث تغيره فان لاحدهما وجودا واقعيا في الخارج مع قطع النظر عن الزائد والآخر لكنه ايضا نحو من الواقع البحت فان المتغير الموجود في الزمان موجود في الواقع ايضا فالوجود في الزمان اخص من الوجود في الواقع فانه وجود مع زائد فهذه المعية هي المسماة بالدهرية فالمعية الزمانية عبارة عن اجتماع شيئين متغيرين في زمان والسرمدية عن اجتماع ثابتين في نفس الامر وحاق الواقع والدهرية عن اجتماع ثابت ومتغير في نفس الامر وحاق الواقع ولا فرق بين الاخيرين الا باعتبار المنتسبين وقد يطلق الدهرية على ما يعم بشملهما بخلاف الاولى فانها مغايرة بالذات لهما لاعتبار امر زائد فيها واما ثانيا فلم يعتبر الا نفس وجودهما الواقعيين واذا قد توسعوا فقالوا الدهر نفس الوجود في حاق الواقع ونفس الامر فلم يشترطوا فيه وجود شيئين مع وصف المعية والمعاني الثلث لا شبهة في اشتراكها في نفس الوجود ولكنه نحو تغاير وجوده اما بالذات كما في الاول وبالاعتبار كما في الاخيرين جازت للمصطلحين ان يسموها باسم على حدة ولا مشاحة فيه لكن الكلام في ان الدهر لما كان عبارة عن نفس وجود الشيء في حاق الواقع وظرف الخارج ونفس الامر بلا شرط امر زائد واعتبار معتبر ولا شك في ثبوت هذا النحو من الوجود لكل شيء وجد من الازل الى الابد ثابتا كان او متغيرا مجردا كان او ماديا قديما كان او حادثا قارا كان او غير قار فان كل وجود الشيء مقيد باي قيد كان من القيود المذكورة فهو نحو من مطلق الوجود الواقعي وهو الدهر عندهم حتى ان الزمان يسمونه متى الاشياء والعارضه التي يجعلون المعية الحاصلة بين المتغير

سيما معية مباينة للاخرين ايضا موجود في الدهر لكونه موجودا في الواقع فلو كانوا اكتفوا على هذا المعنى اي على ان يطلق وجودا واقعيا
فالثابت هنا الدهرية عن الزمان على محض ثباتها والحادثات الزمانية على وجودها في حدود الزمانية المخصصة بها فهو بخصوصيتها
تسمى زمانية وقد يقطع النظر عنها فتسمى دهرية والعدم ما الزمانية على استمرارها واستيعابها الآفاق الزمان كلها فلا شك في صحته
لان كل من هذه الانحا نحو من الوجود الواقعي ولا مناقشة في تسمية هذا النحو من الوجود بالمعية الدهرية لانها اصطلاح فلا مشاحة فيه ايضا
وايضا لا شك في ان هذا القدر من الموجودية الواقعية سواء سمي دهرا او لا يفي لعدم الانفكاك بين الحوادث من اجزاء الزمان والزمانيات
وبين الثابت المحض ولا يفي للاتصال الذي كنا بصدده كيف والوجود الواقع بهذا المعنى مختصا بازمنته مما يعم الكافة والمتكلمون ايضا
ولا يقولون ان الحوادث لا تنفك عن الواجب تعالى بل الحوادث كلها عندهم متخلفة عنه تعالى في الواقع وتخلف بعضها عن بعض في الواقع
والخارج فلها اعدام حقيقية قبل الوجود وبعده ومع ذلك هو الوجود الواقعي وليست تلك الاعدام عندهم اضافية لكن الحكماء لم
يقنعوا على هذا بل قالوا ان الوجود الواقعي لما كان عبارة عن الوجود الواقعي مع قطع النظر عن حدود الزمان والعارضة فليس ظرفيته الا
القبلية او البعدية بحسب ذاتها انما تحصلان بالزمان على التجدد ولا تعاقب في الحوادث بحسب الدهر لا في ذاتها ولا بحسب الحضور عند الباري تعالى
فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ومن هنا قالوا ان الاعدام الزمانية على الحوادث سابقة ولاحقة ليست اعداما
حقيقية بل اضافية لانها باضافتها الى اجزاء الزمان ولو قطع النظر عن اجزائه يصدق الحكم بالايجاب فقط دون السلب كما ان الموجود
في بعض الامكنة له وجود حقيقة وعدم باضافته الى اجزاء مكان غيره انما هو اضافي فاذا قطع النظر عن خصوص الامكنة صدق الايجاب
دون السلب ومن ثم قالوا ان الزمان مع عدم تناهيه من الجانبين تتغيره وقطره بجميع ما فيه مما قد يسمى ماضيا بالنسبة الى
وقد يسمى مستقبلا حاضر عنده تعالى وليس بهذه الجهة مضي ولا استقبال في الحضور عنده تعالى وكذا في الوجود نظرا الى نفس الوجود مع قطع
النظر عن الزمانية ومن ثم قالوا ان للحوادث معه تعالى ومع سائر الثابتات معية صرفة كمعيته تعالى مع الثابتات بلا تخلف اصلا نظرا الى
هذا النحو من الوجود وان كان بين المعيتين فرق باعتبار المنتسبين وذلك لا يقدح فيما نحن بصدده من عدم انفكاك الحوادث عنه تعالى في
الخارج ومن ثم كثيرا ما في بحث العلم قالوا ان الواجب تعالى عالم بجميع الممكنات بنفس حضورها عنده تعالى بوجودها الدهري في الازل من غير لزوم
تعلق العلم بالمعدوم المحض ومن غير حاجة الى الارتسام فلزم عليهم كون علمه تعالى انفعاليا لا فعليا فقد يتحيرون في جوابه بابداع
احتمالات ركيكة وقد التزموه ولا يخفى ما فيه ولذا اذا تصدى اشياع اهل الملة بالمؤاخذة عليهم باجراء البراهين المبطلة للتسلسل في الوجود
الدهري بوجود شرط الجريان وهو الوجود حقيقة لسائر الممكنات الماضية والآتية الغير المتناهية فقد يعتذرون لدفع المؤاخذة بان
الحوادث وان كانت بهذا الاعتبار موجودات بلا نهاية لكنها غير مرتبة والترتيب ايضا شرط جريان البرهان وقد يعتذرون بان جريان
البرهان بحسب الوجود الواقعي الدهري مما يخالف اصول الفلسفة ايضا وقوانين الملة وكل ذلك اوهن من بيت العنكبوت فتفطن من هذا
ان الحكماء مع وفاقهم مع المتكلمين على الوجود الواقعي للحوادث المتعاقبة قد زادوا على الوجود الواقعي المسمى بالدهر احكاما اخرى كما ذكرنا
لم يتنبه بها المتكلمون بل لم يرجوا بان فيما بين الحوادث تخلفا في الواقع وبين الواجب تعالى وبينها تخلفا حقيقة واعدامها السابقة و

الدهر كما

اللاحق اعدام حقيقية الى غير ذلك لوجود الحادث وان كان متعددا باعتبارين عندهم ايضا احدهما اعتباره في نفسه بحسب الواقع وثانيهما اعتباره
بحسب زمانه الخاص لكنهم لا يتفاوتان في التخلف عنه تعالى في الخارج بل الاعتبارين عندهم وقد عرفت انه لا تحصل للفرق بين الاعتبارين عند المتكلمين
خلافا للحكماء فعندهم تفارق بينهما نظرا الى احكامهما التي بيّنوه وقد مرت مع ان الوجود التدريجي هو بعينه الواقع الدهري وكذا ليست اعدامها
الطارية والسابقة اضافية عندهم بل حقيقية ففي الازل كان الصادق السلب البحت عندهم على الحوادث ثم صدق الايجاب المحض ثم كذب الايجاب
وصدق السلب المحض كما كان فالوجود الزماني للحوادث لا شبهة فيه ولكن هذا الوجود واقعيا او ملحوظا الى ذاته مع قطع النظر عن الزمانية و
ان لم يسلم المتكلمون وهذا ايضا حق كما مر فانه لا تدافع بين الزمانية والواقعية بل الاولى تؤكد الثانية ان اريد هذا المعنى اما الحكم على الحوادث
نظرا الى هذا الوجود الذي سماه الحكماء دهرا مع انهم لم يزيدوا في معنى الدهر على الواقعية البحتة بعدم التخلف فيما بينها وعدم التخلف مع
الواجب سبحانه وكون اعدامها اضافية وقولهم ان الزمان مع لا تناهيه من الجانبين مع ما فيه من الزمانيات موجود حاضر عنده تعالى كموجود في
دفعة واحدة وان لم يصح الحكم بالدفعة حقيقة لان الدفعة تكون الشيء في آن فحيث لا تجدد لا آن واجراء احكام الوجود الثابت الازلي
لما جوزوا ان تكون الممكنات بوجودها الدهري الحاضر عنده تعالى بلا سبق تخلف مناط العلية تعالى القديم الازلي وعذرهم لدفع مواخذة المتكلمين
باجراء البراهين نظرا الى هذا الوجود تارة بمنع الترتب فيه وتارة بانه يضاد قوانين الملة مع تسليم اجتماع وجود اتنا الصالح للجريان كما مر
تحكم تامل لان هذه الاحكام اما لازمة لوجوده في الواقع ونفس الامر الذي يسمونه دهرا ولم يزيدوا على نفس الواقعية فيه [illegible] فان
تكون الشيء موجودا بنحو من الانحاء او في حد من الحدود لا يوجب ان لا ينفك عن الواجب سبحانه ولا تكون عدماه السابق واللاحق حقيقيان
بل اضافيان كما في المكانيات المستمرة بالنظر الى مكان آخر الى غير ذلك كيف وقد عرفت ان المتكلمين قاطبة لا يصححون المعية الصرفة
بين الحوادث وبين الواجب تعالى الا بعد سبق التخلف على ما يقتضيه الحدوث الزماني عندهم ومع ذلك لا ينكرون وجودها في الواقع و
لا يمكنهم ان يقولوا ان اعدامها اعدام اضافية بل ذلك بعينه ما يقتضيه الكافة من اطلاق العدم السابق واللاحق على الحوادث [illegible] ذلك
العدم السابق واللاحق كلا حقيقيان كما ان الوجود في حده حقيقي كذلك العدم في حده والتنظير بالمكاني كما مر قد ظهر فساده هناك لانه فرق
بين اختلاف الحدود والانفكاك حقيقة وبون بعيد بين التقدم الرتبي وبين التقدم الزماني فالاول اعتباري دون الثاني كيف و
اعتبار الاجزاء الماضية المعدومة زمانا بالنسبة الى الآن آتية متاخرة اعتباريا فكيف يصح جعل احدهما الثاني بخلاف التقدم الرتبي فانه يمكن
جعله موخرا كذلك وليس اعتباريا فلو كان الانفكاك بين الزمانيين مثل اختلاف الحدود بين المكانيين ولم يكن ذلك واقعيا لكان حاله مثل
حاله فتفطن ذلك واما ثانيا فلان القبلية والبعدية لما كانتا بالذات صفتين لاجزاء الزمان وعدم الحادث الكائن سابقا او لاحقا
على تقدير التخلف حقيقة منه تعالى فلا يكون الا بالنظر الى الزمان لعدم التقارف وجود الحادث وعدمه بالقبلية والبعدية بذاته كما قد مر بل بالزمان
فاذا قطع النظر عن الزمان وابعاضه فلم يبق ادنى في البين امر يتصف بالقبلية والبعدية بالذات ووجودها بالعرض بدون ما بالذات
فعند قطع النظر عن جهة الزمانية لا يكون للاشياء الا الوجود المحض كما في الحوادث مثل ما في الثوابت او العدم المحض كما للممكنات المعدومة
ازلا وابدا مثل العنقاء ومثل حالة كحال الممتنعات فمع قطع النظر عن الاختلافات الآتية اللازمة على تقدير التقدم الدهري ومع قطع النظر

عن ان

عن ان الزمان لم يثبت بعد وقائم دليل وجوده كما عرفت ثم نقول ان اريد بقوله ان الوجود والعدم في الحوادث لا يتصف بالذات بالقبلية و
البعدية انهما لا يتصفان بهاتين الصفتين بالذات بدون الواسطة في العروض فمسلم لان الزمان لما كان امرا وهميا عند منكريه يتوهم من سيلان
التوسط على المسافة او من القبليات والبعديات في الحوادث كيف يمكنهم القول بان مناط القبلية والبعدية الواقعيتين اللتين لا تتوقفان
على الاختراع هو الامر الوهمي التابع للانتزاع وان استند ثانيا الى الامر الوهمي باعتبار المنشأ فالمنشأ للانتزاع هو حدود التوسط او وجودات
الحوادث وعدماتها فلا ينبغي ان يحكم باتصافها بالقبلية والبعدية بواسطة ما ينتزع منها فالمنشأ هو الموصوف بالذات بذلك المعنى وان اريد
انه لابد من واسطة في الثبوت موجبة لهما اذ اختلاف احوالها في الاتصاف بهما فالموصوف بالقبلية قد يصير مع او بعد فلا يكون بالذات بل لابد من
علة توجب قبلية القبل وبعدية البعد فمسلم لكن القبل في البعد متخلف كل واحد منهما عن موجبها لتحويل الامور وتفويضها الى الفاعل المختار
جلت قدرته وقد مر ان الحركة التوسطية هي الموصوف بهما باعتبار حدودها وكذا يمكن ان يكون وجودات الحوادث وعدماتها ايضا موصوفة
بهما لكن يكون علته هي الارادة الازلية وقد يتوهم ان الحادث اذا وجد في زمان ففي الآن لا يكون الا انيات وجوده لا ان يلزم ارتفاعه عن صحيفة
الوجود بالكلية وكيف ان ارتفع عن زمانه لزم اجتماع النقيضين فلما لم يرتفع عن زمانه فكيف يرتفع عن الدهر فجوابه ان المعنى بارتفاعه ارتفاعه
مع زمانه فلا يلزم اجتماع النقيضين على ان الكلام في نفس الزمان فبارتفاعه ينتفي عن الواقع لا يلزم اجتماع النقيضين ومحصله ان الواقع
اوسع عن [illegible] حين وجود الحادث به لابد لابطاله من بيان ولنا بفضل الله سبحانه بيانات على نفي القدم الدهري سيأتي تقريرها واقواها
واوثقها و[illegible] في غاية الاتقان يحتاج الى تلطف القريحة والامكان فهو كالبينة على البيانات الآتية ما نقول وللتمهيد مقدمات الاولى
قدم الثابتات البرية عن الزمان وقدم الابداعيات المتوغلة لآفاق الزمان كالفلكيات بعد التسليم لا شبهة في كونها قديمة دهرية ايضا انما
الكلام في الحوادث الزمانية فالحادثات المتعاقبات كل منها محقق في زمان الماضيات منها باجزاء الزمان الماضي والمستقبلات منها
باجزاء [illegible] بل على سبيل التعاقب والانقسام عليها وكلاهما موجودان في الدهر فالموجود في الزمان هو الموجود في الدهر بنفس ذلك
الوجود الا بنحو من الاعتبار وعدد الموجود في الزمان من الحوادث عدد الموجود في الدهر منها وبالعكس فعدد الماضي بحسب الزمان عدده بحسب الدهر
وعدد المستقبل من الحوادث في المستقبل من الزمان عدده بحسب الدهر بعينه لانه لا تغاير بين الوجودين الا باعتبار فلا يزيد عدد الزماني من الحوادث
على الدهري ولا ينقص الثانية الحوادث الماضية وان اخرجت من القوة الى الفعل لكن المستقبلة منها حتى اجزاء الزمان المستقبل ايضا لا يخرج
من القوة الى الفعل تماما نظرا الى نحو الوجود الزماني التعاقبي والا لزم تناهي الزمان المستقبل وطرو العدم عليه وانقطاع العالم في
جانب الابد وتناهي مقدورات الله والكل باطل فهي لكونها بحسب الزمان المستقبل لا تقفية يستحيل خروج الجميع الى الفعل في ابدا متناهية
بحسب الوجود في الزمان المستقبل لكن خرجوا قوته عند حد وهذا بعينه كالاعداد والنسب اللا تقفية يستحيل فعلية الجميع فيها في متناهية ابدا الكل
بلا وقوف عند حد لا يحق وزعمه الثالثة انه لا تجدد ولا تعاقب في الاشياء بحسب الوجود الدهري وفي الحضور عند الباري تعالى جميع الدهريات
كلها بالفعل في الدهر مجتمعة بحسب هذا الوجود وبحسب الحضور عنده تعالى غير منفكة عنه تعالى فلا قبلية ولا بعدية هناك بحسب هذا النحو من الوجود الرابعة ان
كون الامور متناهية لا تقفية بحسب نحو من الوجود لا يتصور الا ان تعاقب في التجدد في نحو ذلك الوجود سواء كان ذلك بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد

بلغ الاولى

الثاني

فان كل حد منها اذا اعتبر في الذهن يمكنه اعتبار حد بعده او حين الوجود الخارجي كما في الحوادث المتعاقبة بحسب الزمان في جانب الابد بلا وقوف عند حد
لا يكون بعده حادثة فيحصل الحوادث الماضية وان كانت غير متناهية في الزمان الماضي لما انها خرجت من القوة الى الفعل بحسب نحو من الوجود و
غير متناهية كما في الدهر لما انه لا فرق في الزمانيات بين الوجود الزماني والدهري الا بالاعتبار فما شان الحوادث المستقبلة في الزمان المستقبل
بل في الدهر متناهية واقفة عند حد فذلك باطل بالمقدمة الثانية فانه يلزم انقطاع الزمان والزمانيات عند طلوع وجود الزمان المستقبل الى ذلك الحد
او متناهية غير واقفة فذلك ايضا باطل بالمقدمة الثالثة والرابعة لما ثبت بهما من التوافق بين الوجود الدهري الآبي عن التجدد والتعاقب وبين
نحو الامور اللاتقفية فيه بحسب هذا الوجود وهي لا تتصور بدون التعاقب كما عرفت فلا يصح كون الحادث في الدهر وكونها غير واقفة فيه بحسب هذا الوجود
او غير متناهية بالفعل كمّا فذلك ايضا باطل مع قطع النظر عن جريان البراهين المبطلة للتسلسل بالمقدمة الاولى والثانية فان الثانية تفيد ان الحوادث الا
الاستقبالية لا تخرج جميعها الى الفعل فهي متناهية ابدا فعديم النهاية بحسب الكم لا يوجد في الزمان المستقبل قط ولا يوجد جميعها والا لزم المحذورات
المذكورة وقد ثبت بالاولى ان عدد الحوادث الاستقبالية في المستقبل من الزمان عددها بحسب الدهر بلا زيادة ونقصان ثم استحال وجودها في
الاستقبال لا متناهيا استحال وجودها في الدهر لا متناهيا لانه لا فرق بين الوجود الدهري والزماني في الزمانيات الا بالاعتبار كيف ولو فرض
وجود الحوادث الاستقبالية غير متناه كمّا دهرا يوجب وجودها كذلك في الاستقبال زمانا فانه قد مر ان المعدوم ازلا وابدا لا يكون في الدهر واذ
ليس في الماضي لانها حوادث استقبالية فهي في المستقبل قطعا ولا يكون غير المتناهي الكمي الاستقبالي على سبيل التعاقب على ما اشير اليه في المقدمات
الممهدة الا بمرور زمان غير متناه استقبالي وذلك باطل لما مر في الثانية وذلك كله ظاهر بالتأمل فانظر بعين الامعان ومحصل ذلك كله التوافق بين
نحو الحوادث الاستقبالية متناهية غير واقفة عند حد بحسب الوجود الزماني وغير متناه كمي بالفعل في الوجود الدهري مع انه لا فرق بين الوجودين الا
بالاعتبار بل اللاتقفية حيثما كانت لا تكون الا باللاتناهي الكمي بلا وقوف عند حد ويستحيل عدم تناهيها في الكم لانه ان اعتبر جملة تلك الامور
فقد مر جوابه انه لا جملة ولا مجموع يحصل من تلك الامور اللاتقفية فان اعتبار المجموع منها بحيث لا يشذ عنها شيء وكونها لاتقفية كما في الاعداد
بعينه على ان فعلية الجميع في الدهر يوجب فعليته في الزمان لان ما لا يحدث زمانا لا يقع في الدهر اذا كان ذلك حادثا زمانيا والفعلية الزمانية على عدم
النهاية بحسب الكم ممتنع في جانب الابد والاستقبال وان اعتبر بعضها فظاهر انه متناه ثم اعلم ان الحدود المشتركة بين اجزاء المتصلات كما يكون مبدأ لكل
جزء كذلك يكون منتهى لكل جزء لانها اعتبارية كما يظهر بالنظر في المتصلات القارة وقد مر جوابه فالحد المشترك بين جزئين في الزمان على تقدير كونه مناط
القبلية والبعدية بالذات ليس كذلك فان الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل الا منتهى الماضي ومبدأ المستقبل دون العكس كيف وليس الماضي الا
انقضاء الوجود وليس الاستقبال الا توقع وجوده فالحوادث المقارنة للماضي انقضت وجودها دون الحوادث الاستقبالية بل يتوقع وجودها
فذلك الآن الفاصل مبدأ للماضي من الزمان مع ما فيه من الحوادث الماضية ومنتهى المستقبل منه مع الحوادث المتوقعة و
بالانقضاء على الاستقبال بالتوقع على الماضيات بهذا بعينه ما في الحركة فان النقطة التي ابتدء منها حركة والنقطة الاخرى
التي انقطعت عندها الحركة مختصان بحكميهما لا يصح ان يعد نقطة المبدء منتهى الحركة ونقطة المنتهى مبدء وقد مر جوابه فلما لم يجز الحكم على كل واحد
منهما بما يحكم على الآخر فلا بد من نحو تفارق بينهما في نفس الامر بلا مدخلية اعتبار معتبر اصلا وما ذاك الا بان يكون العدم الطاري على الماضيات

ولما

عدما حقيقيا

عدما حقيقيا بعد الوجود في الخارج وهو الواقع والعدم السابق على الاستقباليات عدم ما كذلك قبل الوجود ولا اضافيا محضا فان خلاف
الاحكام الواقعية التي ليست تابعة لاعتبار المعتبر لابد لها من منشأ اختلاف في الخارج والواقع فلو لم يكن فرق بين الماضي والمستقبل
لطرو العدم حقيقة على الاول دون الثاني بل بمحض اعتبار الحد المشترك بينهما كما في المتصلات القارة لم يمكن تفارق باختصاص كل من
الماضي والمستقبل بحكمتها المتباينتين على ما عرفت ويكون احكامها متشابهة وتابعة في الاختصاص بمحض اعتبار المعتبر كما في جزئي الخط
باعتبار النقطة بينهما وجزئي السطح باعتبار الخط الفاصل بينهما ويلحق التقدم والتاخر الزماني بالتقدم والتاخر الرتبيين التابعين
لاعتبار المعتبر بحسب فلذا قد يصح جعل المتقدم متاخرا وبالعكس دون الزماني فانه لا يصح جعل المتقدم متاخرا وبالعكس ولا ينقلب حاله في التقدم
والتاخر بانقلاب الحال في اعتبار المعتبر فان ما هو متقدم بحسب حد مشترك من الآن هو الماضي بحسب ذلك الحد لا يصح ان يجعل متاخرا يصير مستقبلا
بالنسبة كيف التقدم والتاخر من عوارض اجزاء الزمان بالذات عندهم فكل جزء منه قبلية وقبل كل ان الاخر بعدية وبعد فلا يتصور الا بالانفكاك
الواقع بخلاف ما في الرتبة كما يكون في المكاني فان هناك جزء منه يتقدم وجزء آخر يتاخر بمحض الاعتبار ولو انعكس الاعتبار لانعكس التقدم والتاخر
بلا لزوم فساد وان شئت قلت بتقرير آخر القبليات والبعديات الثابتة في الاشياء الخارجية اما انتزاعية محضة وذلك مع بعده وجهالة
يوجب ان لا يكون سبيل ولا حاجة الى اثبات كم متصل غير قار يسمى بالزمان والافكار واما واقعية فلا بد وان يكون الاشياء الخارجية موصوفة
بها لا مدخلية اعتبار المعتبر بحسب الخارج كما هو شأن الاوصاف الثابتة بحسب الاعيان كالفوقية للسماء وان لم يكن نفس تلك الاوصاف
في ظرف الخارج فاتصاف جزء بالقبلية على الآخر اما بانفكاك ذلك الآخر عنه في الخارج وهو الواقع فيما نحن فيه فثبت المطلوب وبطل ما فرعوا
على القدم الدهري من انتفاء الانفكاك بين الاشياء بحسبه او بلا انفكاك الآخر منه في الخارج فيهما موجودان في الخارج فوجوده مقارن لوجوده
في الخارج وهو الواقع فمع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لما كانا موجودين فمن اي شيء جاءت القبلية والبعدية فان قيل جاءت من قبل
الزمان فنتكلم في نفس تلك الجزئين اذا وجد الاول منهما فالثاني منفك منه في الواقع بلا مدخلية اعتبار او لا على الاول ثبت ما ادعيناه و
على الثاني فبأي شيء جاء قبلية مع انهما موجودان لا انفكاك بينهما في الواقع والخارج فان استندت الى امر آخر يلزم التسلسل وان التزم
ان نفس ذات الكم المتصل المسمى بالزمان مع وفاق جزئيه في الواقعية والوجود الخارجي بلا انفكاك اقتضت القبلية وتلك من خواص حقيقته
فاجتمعت القبلية الخارجية الواقعية والمعية الخارجية الواقعية بالنظر الى نفس مقتضى حقيقة ذلك الكم فانظر انه قول بالمتنافيين وما
يقال ان الزمان متجدد لذاته وهو من خواصه فان اريد بالتجدد حدوث ما لم يوجد في الواقع والخارج فمسلم لكن التزام القول بالدهر وفروعاته
يحكم انه لا يوجد في الخارج ما لم يكن فيه لقولكم بعدم انفكاك الكل في الخارج عن الثابتات وهو يقتضي الوجود ضرورة وان اريد غير ذلك فلا
نعرفه ما يبين وما ذكر في بيانه في تنظيره بالقياس على المكاني فغاية ما قد عرفت من انه فرق بين اختلاف الحدود في الوضع وبين الانفكاك
في الوجود فلا يشفي العليل ولا يغني من شيء وكذلك ان نقول اذا وجد جزء منه وهو الماضي فلم يوجد بعد جزء آخر وهو الاستقبالي ثم وجد
فكيف سبيل فان الجزء الاستقبالي بالقياس الى الآن الحاضر لم يكن بل كان متوقعا ثم انقضى ذلك الآن وانقضى وذلك المتوقع من الزمان
الاستقبالي وصار ماضيا وحدث آن حاضر آخر فالزمان المحصور بين الآنين لا شبهة في انه لم يكن ماضيا بالقياس الى الثاني فصار ماضيا

بربطه

بالقياس إلينا فلا بدّ من حدوث متغير ما فإنه وجود هوية ذلك الزمان المحصور او في نفس هو انما هو احوال على الثاني يلزم قلب الموضوع فإن
الموضوع ان المعروض بالذات للتقدم والتأخر وسائر التغيرات المتدرجة هو الزمان دون الحوادث بل الحركات ايضا ليست معروضة
بالذات ولو كان الحركات هي المعروضة ينتقل الكلام مثلا بمثل ولو سلم ان الحوادث معروضة بالذات لرجع الكلام الى ما نحن بصدده
كما مرّ وعلى الاول فاما في وجود تلك الهوية او في صفة من صفاته وحال من احواله فعلى الاول فلا يعقل الا بان يكون تلك الهوية معدومة
في الخارج فوجدت فيه وذلك يبطل على تقدير القول بالقدم الدهري الموجب لعدم انفكاكها عن الموجود الثابت واقل تقتضي عدم الانفكاك مطلق الوجود
في الخارج وما يكون موجودا فيه بلا انفكاك مع الموجود الثابت كيف يتوهم انه كان معدوما ثم وجد فيه فان قلت انما كان موجودا في الدهر لا بحسب الزمان
وانما نعني بقولنا لم يكن فوجد الوجود بحسب الزمان وظاهر ان الامر الاستقبالي لم يكن بحسب الزمان ثم وجد وصار ماضيا قلت كلامنا في نفس
الزمان الاستقبالي بل هو معدوم عن بقعة عالم الوجود العيني فوجد وما يكون معدوما عن حيز عالم الوجود كيف يجامع مع الثابت المحض وكيف
يصح القول بالقدم الدهري أم هو موجود فيه فكيف تغيره بنفس وجود هويته ذاته وكيف يصح ان يتوهم ان نفس ذلك الزمان والحال موجودا
في الدهر لكنه لم يكن موجودا بحسب الزمان فوجد بحسبه لانه ان اريد به ان للزمان زمانا يوجد بحسبه فذلك ظاهر البطلان وان اريد بقوله وجد بحسب الزمان
وجوده التجددي فهو اول النزاع لان الكلام انما كان في ان الزمان لما كان بتغيره وتقضيه بجميع اجزائه موجودا في الخارج بوجود يسمونه
دهريا ويجعلونه قديما دهريا كيف يصح تجدده فان التجدد هو حدوث شيء في الخارج وهو لم يكن فيه وتجدد الموجود فيه ممتنع وعلى الثاني يلزم
ان لا يكون التقدم والتأخر وسائر التغيرات في نفس الزمان بل في احواله وصفاته فتلك نفس الزمان لانا لا نعني بالزمان الا ما يكون
بالذات مناط التقدم والتأخر مع انه خلف ينتقل الكلام الى تلك الاحوال والصفات انها كيف تغيرت وتجددت ان كانت معدومات في الواقع
بنفسها ثم وجدت فيه فهو ينافي القدم الدهري على رأي هذه الفرقة الدهرية الغير المتخلفة عن الدهر وان كانت موجودات في الواقع بنفسها وتجددت
صفاتها واحوالها فالكلام عائد الى صفات الصفات الى ما لا يتناهى فان قلت الزمان الاستقبالي المحصور بين الآنين كما فرضتم انما كان
استقباليته بالنظر الى الآن الاول واما بالنظر الى الآن الثاني فهو لم يكن مستقبلا بل هو ماض بالنسبة اليه بلا اختلاف فيه لانه كان مستقبلا
اليه ثم صار ماضيا بالقياس اليه قلت انما فرض الآنات الحاضرات لتصوير محل الاشكال والمقصود ان الجزء المعين من الزمان كاليوم الآتي مثلا
كان مستقبلا متوقعا بالنسبة الينا ثم صار ذلك الجزء المعين ماضيا بانقضائه فهو وقع الاختلاف في زمان واحد بالقياس الى شيء معين
فلا بد من تغير حصل بسببه الاختلاف في صفتي ذلك الجزء فذلك التغير اما من جهة الزمان او صفاته او من جهة الحوادث وصفاتها والكل باطل لما
عرفت لا يقال انما وقع الاختلاف لتبدل الآنين فعند كون الحاضر هو الآن الاول كان ذلك الزمان مستقبلا بالنسبة اليه فاذا صار آن آخر
حاضرا صار ماضيا لان كون الاول حاضرا ثم صيرورة الآخر حاضرا ايضا انما هو بالزمان فان الآن ليس شيئا في الخارج بل هو انتزاعي عن المرور
والتقضي انما يكون للزمان وانما هو تبع له لان التجدد والتقضي بالذات من صفات الكم الغير القار فالتغير في الآن تابع للتغير في الزمان فان
قلت لم يقع التغير فيها بالذات وهو ظاهر ولا في الزمان بحسب الواقع لانه موجود بوجود دهري ولا في صفاته الذاتية انما التغير في انتسابه
الينا فما كان مستقبلا بالنسبة الينا صار ماضيا قلت اختلاف النسبة بين المنتسبين ان يقول العدا اختلاف في ذات احد منهما او في كليهما

فانه لما كان امران بينهما نسبة على وجه مخصوص مالم يتغير ذاتاهما او ذات احدهما او لا صفاتهما او صفة احدهما لا يختلف نسبتهما لان النسبة
لا تخصص على خصوصية الا على نحو خصوصية المنتسبين فما داما على تلك الخصوصية فالنسبة على حالها فلا بد ان يقع الاختلاف او لا في المنتسبين
او فيهما حتى يتبدل النسبة ولو نظرت حق النظر في هذا المقام لعلمت ان التجدد والتصرم بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض انما هي الحوادث
سواء كانت هي اختلافات الحدود والعارضة للحركة التوسطية او اختلافات الحدود اللاحقة للمتحرك ان لم يثبت وجودها ايضا كما سنشير اليه
بجواز كونها امرا انتزاعيا او نفس المعدومات الحادثة كالحوادث اليومية فهذه الامور هي المتجددة بالذات بمعنى انها وجدت بعد ما لم تكن
اصلا وهي المتصرمة بالذات بمعنى انها عدمت بعد ما وجدت عدما حقيقيا بحسب الخارج لا اضافيا واما المعنى الوهمي الذي قد يسمى بالزمان
لثبوته هو بل انه ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات فانما هو انتزاعي ينتزع من اختلاف وقع في الحركة بسبب انها الحدود وكان متجددة
والقضاؤه ليس في الحقيقة في ذاته انما هو كاشف عن تجدداتها وتصرماتها فاختلاف الحدود هو المتجدد بمعنى انها تحققت بحسب الاعيان بعد ما لم تكن
وهو المتصرم بمعنى انها عدمت بعد ما تحققت وذلك هو مآل عدم القرار في الامور الغير القارة حدوثا او بقاء واما ذلك المعنى الوهمي فانما هو
متخيل تدريجي في الحدوث بحسب الانتزاع فقط على نحو ما مر واما البقاء فهو ثابت قطعا لا تجدد ولا تقضي فيه الا باعتبار ذلك اي بالحدود المختلفة لانه منتزع
منها ويجعل مرآة لها كما مرت الاشارة اليه من ان سيلان التوسط على حدود المسافة سبب لتخيل ممتد وهمي فذلك الامر الوهمي هو المنقسم
الى السا[عات و]الايام واما التجدد والتصرم بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت فلم يثبت بل الدليل دل على خلافه كما عرفت وستعرف وايضا
لكنا نقول بعبارة اخرى لو كانت الحوادث قديما دهريا ولم يتخلف واحد منها واحد ولم يتخلف واحد منها عن الثابت المحض نظرا الى الواقع والخارج
المسمى بالدهر عندهم ولم يكن عدمها عدما حقيقيا بل اضافية كما حكموا الا كانت بمنزلة الثابتات المحضة بقطع النظر عن جهة التجدد الزماني لثبوت معيتها
معها وعدم تخلفها عنها نظرا الى حاق الواقع الذي هو كوح الدهر عندهم حتى ان الزمان باجزائه في حدوده مع ما فيه اذا قطع النظر عن حيثية
تجدده وتصرمه ايضا معها بتلك المعية الغير المتخلفة في ظرف الخارج والواقع وقد مر جوابه كما مر فنقول العالم كله حتى الزمان والعاضه بقطع النظر
عن جهة التجدد الزماني على الثبات المحض نظرا الى الواقع وانما التغير والتجدد والتقضي في العالم بحسب جهة التجددات الزمانية الناشئة عن
الزمان والعاضه فما سببها الا كان نفس حقيقة الزمان واجزائه هي التي توجب التجدد والتصرم فان كانت هي التي لها ثبات دهري وعدم تخلف
واقع في العاضه بحسب الواقع ومجامع للثابتات البرية عن التبدل والتغير في حالها ثابت لا تصلح موجبا للتجدد والتصرم وان كانت بجهة اخرى
فلا تكون عينها لا بد من نحو تغاير وخصوصية زائدة على هويتها الثابتة في الواقع بما هي ثابتة فتلك الخصوصية الزائدة لا تكون من جملة الثابتات
المحضة بل هي ايضا من الحادثات فاما هي من الامور الخارجية فتكون ثابتة دهرية مثل سائر الدهريات وان كانت من الانتزاعيات الواقعية فمنشأ انتزاعها
لا يكون ثابتا حتى يكون هي ايضا ثابتة بل يكون من المتجددات الخارجية فالكلام ينقل اليه حتى يظهر فيه سبب التجدد اما ذاته واحواله والكل لطيف وما يقال ان الزمان
بحسب نفس هويته الذاتية من الموجودات الواقعية الدهرية لها ثبات دهري يابى عنه التخلف وان لا ينفك مع الثابتات وانما التغير هو التجدد والتصرم بنسبة
الاجزاء بعضها الى البعض فاذا اريد به ان نسبة الاجزاء بعضها مع بعض يوجب اختلاف الدور والقطعات كما في الامتداد المكاني القار
فان اعتبار الاجزاء مع الحدود المشتركة يوجب اختلافا فاما في قطعات ذلك الامتداد وتحقق لكن ذلك الاختلاف اعتباري يختلف باختلاف الاعتبار

التجدد والتقضي والتصرم

الذي يغنو تلك

الثابتات

كما ان نظيره في التقدم الرتبي وان اريد ان نسبة الاجزاء بعضها مع بعض تعتبر القبلية والبعدية الواقعية بحيث لا يمكن ان يكون المتقدم منها متاخرا وبالعكس
وليست هذه القبلية والبعدية بمحض الاعتبار على خلاف حال ما في التقدم الرتبي فلما كان الاجزاء ليست بشيء على حدة في الخارج بل انما هي اجزاء وهمية من
هوية ثابتة هي هوية الزمان فحالها في الثبات مثل حالها فاذا اعتبر الجزءان فانما هو بعد فرض حد مشترك بينهما فيصح ان يقال ان هذا الجزء جانب من
ذلك الحد وذلك الجزء جانب آخر منه والجزء الاول متقدم والثاني متاخر بالتقدم والتاخر الواقعيين اللاانفكاكيين في نفس الامر فاي شيء ينافي
ذلك كيف واجزاء الزمان على الثبات الواقعي بثبات نفس الزمان وما لم يكن اجزاء الشيء ثابتة في نفس الامر كيف يتصور ثباته ثباتا واقعيا و
بالجملة ثبات الزمان بهويته واجزائه في حاق الواقع وتجدده وتصرمه ايضا في حاق الواقع بنفس هوية ذاته وهوية اجزائه متوافقان
ظاهرا وجعل احد الامرين اي الثبات او التجدد والتصرم واقعيا والآخر اختراعيا والحال يدفع التدافع لكن القول به والتعويل عليه مما
يتم به اساس المقاصد المشيدة عند من حق التدبر فانه لا محيص من الاشكالات والمفاسد الا بالرجوع الى ما ذهب اليه اهل الملة وههنا تقرير آخر وهو انه
لو كان العالم بجميع اجزائه من الزمان والحركات والحوادث قديما وهريا موجودا في الواقع بلا تخلف من الثابتات البرية عن التغير فالتغير و
القبلية والبعدية التي فيه حاشاه اما تغير بحسب الوجود في الواقع بمعنى ان المعدوم منه كان معدوما عن صفحة الاعيان ولوح الدهر وحاق الواقع و
ما شيء منه موجودا فيه فالموجود الكذائي يقال له قبل ذلك المعدوم ثم اذا وجد في الواقع صار معينين ثم قد ينعدم هذا الثاني عن الواقع ويبقى الاول لما
كان فصار الاول بعدا فقد عرفت ان انقلاب المعدوم موجودا وبالعكس نظرا الى الواقع يأباه طبيعة الدهر واما التغير بحسب ظهور البعض على البعض
وعدم ظهوره وحضور بعض بالنسبة الى البعض وعدم حضوره فكان الزمان والبواقي والحركات وحوادثه كلها كان موجودا بلا سبق
تخلف مع الثابتات وليس في الواقع في ظرف الخارج عدم ثم وجود ولا وجود ثم عدم فالموجود موجود بلا انفكاك مع الثابت والمعدوم
هو الذي هو معدوم مطلقا فالاول كالثابت نظرا الى الواقع البحت المسمى بالدهر والثاني كالعنقاء المعدوم مطلقا وانما التجدد والتصرم
والقبلية والبعدية في العالم بحسب الظهور والحضور ومقابليهما بالنسبة بمعنى ان الحوادث كان بعضها مخصوصا بجزء من الزمان وبعض منها
مخصوصا بجزء آخر فما كان مخصوصا بالجزء الاول يظهر على ما معه من حوادث آخر وما كان مخصوصا بآخر فهو غائب عن الجزء الاول من الزمان وما
معه من الحوادث فيقال ما دام غيبوبة الثاني ان الاول مع ما معه متقدم عليه ثم اذا ظهر الثاني حضر ما معه من الحوادث فان كان الاول مستوعبا لهذا
الزمان ايضا صار الاول مع الثاني من الزمان وما معه وان استوعب زمانا اكثر من الثاني صار بعدا ايضا فليس التجدد والتصرم حدوث الوجود
الواقعي والعدم كذلك بل نفس حضور بعض على البعض وغيبوبة بعض عن بعض كما ان المكانيات المتفرقة على الامكنة المختلفة تحاذي بعض بعضا
وتقاربه ولا تحاذي ولا تتقارب بعض بعضا فنقول ما كان من الحوادث مخصوصا بزمان معين فذلك الحادث مع زمانه المخصوص به ومع ما
معه لكون كل واحد منها موجودا في الواقع مجتمعة فظهور بعضها على بعض آخر ضروري لتحقق المعية الواقعية في الوجود الموجبة له واما ما كان
من الحوادث مستوعبا لزمانه مع الزمان الثاني ايضا حتى كان قبل ثم صار بعد فقد علي الزمان الاول مع ما فيه اولا حتى اتصف بالقبلية ثم ظهر
عليه الزمان الثاني مع ما فيه حتى صار مع فان المعية ههنا بعد القبلية كما فرض ثم غاب الثاني مع ما فيه فصار بعدا فانقلاب هذه الاحوال
الواقعية على ذلك الحادث ما سبيله الا كان الحال الثاني والثالث ثابتا في الواقع كالاول فلا تفارق بينها نظرا الى الوجود في الواقع .

المقاصد

ظهر هنا

فليتفطن

فكيف يصح الانقلاب في هذه الاحوال فان المعية في الواقع بلا تخلف تنافي الانقلاب المذكور لانه يؤدي الى القبلية والبعدية في الواقع
الموجبتان للتخلف وان لم يكونا ثابتين في الواقع فهما خارجان عن عالم الوجود اصلا فاذا تحقق تحقق [illegible] في الواقع بعد العدم
فيه وتحقق الحضورات والظهورات بعد العدم الصريح في الواقع مثل تحقق وجودات الحوادث بعد عدمها الصريح في الواقع وهو خلف مع انه لو
فرض التغير في محض الحضور والظهور في الاشياء فهو ايضا لا يتصور الا بان يلزم ذلك التغير بالذات اما في نفس الزمان واحواله او في الحوادث
واحوالها وقد بطل الشقان في التقرير السابق كما عرفت ثم لما فرغنا عن تلك البيانات ويلزم لتشييد مباني اصول اهل الملة بحيث لا
يزعزعها الشبهات نقول الامر الداعي لهم على القول بالقدم الدهري للحوادث اما نفس وجوداتها الزمانية فان الوجود في الزمان اخص
من الوجود في الواقع المسمى بالدهر فلا يتصحح تفريعاتهم التي فرعوا عليه من عدم التخلف مع الثابتات وكون اعدامها اضافية محضة
الى غير ذلك مما مر بل لا بد لها من بيان زائد كيف وقد عرفت ان الوجود التجددي الزماني للحوادث مما يعقله المتكلمون والحكماء ولا يصححون
تلك التفريعات واما ان الحوادث لو كانت تخلف عنه سبحانه في الواقع ولو كانت اعدامها السابقة اعداما حقيقية فعلتها الموجبة
لها اما امر قديم ثابت فيلزم التخلف وهو محال او لا فلا بد من رابط يتم به وجود الحادث فيوجد بايجابه فالرابط بما هو رابط موجب
هل يجب مجامعته مع ما يوجبه فمع انه يلزم التسلسل في المجتمعات لا يفيد الرابط الايجابي فان المجتمع المتسلسلة وان كانت بلا نهاية فهي في
حكم حادث [illegible] في عدم افادة الربط او لا يجب مجامعته مع ما يوجبه فيكون الرابط الموجب للحادث سابقا عليه فيعود الى التخلف
المستحيل فح لزم القول بعدم تخلف الحوادث في الواقع عن القديم وجعل اعدامها السابقة اعداما اضافية لا حقيقية وكذا يجب
جعل اعدامها اللاحقة ايضا اضافية فانها لو كانت حقيقية يلزم مثل ما يلزم من الاعدام السابقة فان العدم الطاري على الحادث ان
كان حقيقيا فلا بد من طريان عدم حقيقي على علة الحادث ثم على علة علته وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلة القديمة الواجبة بالذات وعدمها
مح فيجب ان لا يعدم الحادث بعد الوجود والا فالتخلف المستحيل لازم ضرورة فتم القول بالقدم الدهري مع فروعاته فلا شك ان بتسليم هذه
المقدمات ارتفع تحقق القبليات والبعديات من البين وبطل وجود الامر الغير القار في نفس الامر والواقع المصحح التقدم والتأخر الواقعيان
في العالم بالاختراعيين وينسد قطعا سبيل اثبات الزمان ويكون العالم كله من الثوابت والمتغيرات على الثبات المحض ويمحو التغير
عن ظرف الواقع بالرأس لان العلة الموجبة اذا كانت على الثبات البحت فمعلولها بما هو معلولها يكون كذلك ثم معه ذلك المعلول الى ما لا
يتناهى كذلك ولا يكون في العالم تغير وتجدد اصلا لان اصل موجب الكل ثابت محض فمعلوله ومعلول معلوله وهكذا الى ما لا يتناهى يكون على اصل
ثبات الاصل والا لرجع الى التخلف المستحيل كما مر اذ تحقق المعلول بدون العلة الموجبة له وكل ذلك لا يخفى ما فيه من الفساد مع ان المحال اللازم
على القدم الدهري وهو ما مر من البيان الاول الذي ذكر لابطاله لا مخلص عنه قطعا ثم لبعد ما قضينا الوطر عن تنقيح الاجوبة وتأسيس اساس
الكلمات الدائرة على السنة اهل الملة بحيث لا يبقى لها ريب ولا شبهة فلنذكر ما يؤيد المقام الثاني الموعود من قبل ثم نتفرع عليهما ما
هو الحق في هذا المقام فنقول تسلسل المتعاقبات الزمانية بحسب الوجود الزماني الملازم للقدم الشخصي عندهم على ما مر سواء كانت تلك
تلك المتعاقبات امور منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء من المتصل الغير القار كالحركة والزمان ان كانت على طريق الاعداد والشرطية

عدم ح

المحال [illegible]

بان يكون كل لاحق معلولا عن القديم بواسطة سابق بطل اما اولا فبالبيان الذي مر مرارا بان سلسلة الحوادث متناهية كانت او غير متناهية ما لم تنقطع
الى الواجب يجب بان يكون بها علة تامة لواحد منها او علة تامة لعلة تامة من عللها استحال وجودها قطعا وقد فصل فيما قبل فلا نعيده واما ثانيا فلان
اللاحق لو كان معلولا عن القديم بواسطة السابق عليه سبقا زمانيا فان كان هذا اللاحق والسابق من اجزاء المتصل الغير القار كاجزاء الزمان المتقدمة
والمتأخرة بذواتها فان كان السابق موجبا لذاته لجزء لاحق له وهو المفروض فيما نحن فيه لتتميم ربط الحادث بالقديم والا فيلزم حاجة اللاحق الى
علة موجبة مجامعة وهكذا فيلزم تسلسل المجتمعات فاما ان يوجب بنفس وجوده فيلزم اجتماع اجزاء الزمان لان الموجب لا يتخلف عن الموجب كما هو
اصل الحكيم كيف وقد عرفت انه ان جوز التخلف بين الموجب والموجب فالقديم الثابت يكفي لربط الحادث معه ولا حاجة الى رابط يربطه به والمتكلم ايضا
لا ينافش فيه لانه لا ينافي حدوث العالم بل يؤكده ولو جاز التخلف عندهم لما اطبقوا على الغير القار لا يصدر الا عن الغير وما يقع بين الفريقين نزاع
قط واما بشرط عدم الطاري يوجب جزءا لاحقا بلا فصل له سواء كان هذا الجزء ماخوذا عن مقدار معين كساعة او ساعتين او مبهما بان يوخذ
جزء ما من الزمان اللاحق وذلك الجزء لاتصاله وعدم قرار اجزائه لا يصح وجوده بتمامه عند تحقق ذلك العدم الطاري لان عدم المتصلات آني و
ذلك الجزء معينا كان او مبهما مشتمل على اجزاء متقدمة ومتأخرة لكن فلا يصح وجوب وجوده بتمامه عند تحقق العدم المفروض والقول بان هذا
العدم الطاري يتم به وجوب اللاحق مع وصف لحوقه فانما يوجب موجبه متأخرا عن تحققه فذلك راجع الى القول بتخلف المعلول الموجب عن العلة الموجبة
فان قلت الجزء اللاحق من الزمان وان وجب بالسابق منه بشرط اعتبار عدم الطاري معا ولا لكن تخلف هذا البعض بناء على ان المعلول لا يوجد
الا بحسب ما يقتضيه ماهيته وجوده اي بحسب ما يصلح موجوديته فان المعلول انما يوجد بوجود مخصوص بخصوصية لا يأباها حقيقة ذلك المعلول والا لزم الخلف فالموجب لاجزاء
الزمان وان كان موجبا وتم ايجابه المتعلق من العلة الموجبة لكن ذلك الجزء المعلول لكونه متصلا غير قار لذاته لا يصلح للاجتماع اجزائه مع موجبه فلا يوجد
ذلك الجزء الا بحسب ما يصلح موجوديته وان تم ايجابه من علته قلت تحصل هذا الكلام ان تأملت ليس الا ان العلة الموجبة وان تمت لكن المعلول لعدم قراره
لا يجتمع اجزاؤه ولا يصح ولا يمكن وجوده مع موجبه التام وعدم امكان المعلول بجهة عين استحالته وقد مر ان المعلول بما هو معلول لا يكون مستحيلا ولا يكون
العلة علة له فضلا عن ان يكون موجبة فلا يكون معلولا الا بجهة امكانه وبهذا الامر الغير القار يوجب التخلف فالامور الغير القارة اما ان تصدر عن
مثلها وهو مثله فيلزم المفاسد التي مرت اليها الاشارة سابقا وذلك على تقدير اشتراط المجامعة بين الموجب والموجب واما ان يصدر عن الثابت
المحض بلا مدخلية الامر المتجدد والمتصرم وذلك على تقدير تجويز التخلف بينهما بناء على اقتضاء خصوصية الارادة لكن كما مر ولا دخل لكون جزء منه موجبا
لجزء آخر لاحق لان التخلف لازم على هذا ايضا فتحويل التخلف الى حديث الارادة هو الصواب والا فالترجيح بلا مرجح لازم سواء كان موجب الاجزاء
هو الثابت بذاته او مع اعتبار انضمام جزء سابق كما بين متصلا ثم اعلم ان عدم القرار على معنيين الاول ان يكون اجزاء الشيء ممتنع الاجتماع
فقط كما في الحركة والثاني ان يكون مع امتناع اجتماع الاجزاء يقتضي كل جزء منه التقدم على الاخر والآخر التأخر عنه كما في الزمان فانه متقدم
ومتأخر بذاته دون الحركة والثاني هو المراد هنا فان شئت قلت سلمنا ان عدم القرار لا يصح ولا يمكن وجوده الا كذلك اي لا يمكن جزء معين
منه الا بعد انقضاء جزء سابق عليه فيتوقف امكان وجود الثاني على انقضاء وجود الاول فالامكان ان كان علة للممكن كما قالوا فعلية علية
وان لم يكن علة له كما بينا نحن فليس عدم علية الاول الا عين الممكن كما مر فيكون علة الامكان بعينه علة الممكن فثبت علية الاول للثاني وعلية

السابق للاحق

السابق للاحق مع انها توجب التخلف المستحيل كما عرفت ان الكلام في الرابط الذي يتم به المقصود ابطال البيان الاول كما عرفت وجه السبق في
الاول وان تم تكثير السابق واللاحق من اجزاء المتصل بل امور متفاصلة وهي الكافلة لربط الحادث بالقديم كما فرضنا فيما مر كالحوادث
اليومية مثلا فان كان السابق علة موجبة للاحق بنفسه يلزم التخلف المستحيل وان كان بعدمه الطاري فيكون اللاحق مجامعا لعدم
الطاري للحادث السابق ويكون موجبا للحادث بعده فلا يكون موجبا بنفسه لما مر بل بعدمه الطاري ولا يكون وجود الحادث وعدمه
المجامع لحادث بعده كلاهما آنيان لاستحالة تتالي الآنات ولا يكونان زمانيين لان عدم الزماني لا يكون زمانيا بل آنيا كما ان
عدم الآني لا يكون الا زمانيا لما تقرر في موضعه فلا بد من ان يكون احدهما زمانيا وفرضناه الوجود مثلا فيجب ان يكون له استمرار مدة يسيرة
او كثيرة واقعية ولا شك ان تلك المدة ما بين ابتداء وجود الحادث وعدمه المجامع لوجود حادث بعده محصورة بين حاصرين فلما
كان بين ابتداء وجود الحادث وعدمه استمرار مدة يكون هناك تقدمات وتاخرات واقعية لان وجود المدة لا يفارقهما وتوسط
واعتبار تلك التقدمات والتاخرات الواقعية اما باعتبار حوادث متعاقبة منفصلات كالحوادث اليومية فيما بين
وجود ذلك الحادث وعدمه او باعتبار متصل غير قار يتقدم بعض اجزائه على البعض على الثاني فيرجع القول الى الزمان ويرجع القبليات
والبعديات من الحوادث اليه بالذات وقد ابطلناه بما مر آنفا وعلى الاول فتلك الحوادث المنفصلات المتعاقبات بين
ابتداء وجود الحادث وعدمه ان صح وقوعها بتمامها على تعاقبها بالفعل لكونها منفصلات فهي اما متناهية واقفة فيرجع
الى تتالي الآنيات وقد بطل بابطال الجزء الذي لا يتجزى واما غير متناهية كلها بالفعل فيلزم صحة انحصارها بين حاصرين لا يقف لا يلزم
من الصحة الوقوع وهو المحال لان امكان المحال محال ولا يجوز كونها لا تقف لما مر من التنافي بين كون الشيء موجودا بتمامه وكونه
لا تقف اليهم اعتبار المتعاقبات او التعاقبات بحيث لا تقف عند حد ممكن اذا كانت تلك المدة المحصورة امرا متصلا غير قار كما في استمرار
اجزاء سائر المتصلات لكن القول به رجوع الى الزمان وعلى هذا فمناط السبق واللحوق هو الزمان دون الامور المنفصلة المتعاقبة والكلام
فيها وذلك ان تقول بتعبير يسير ان التعاقبات في تلك المدة المحصورة المفروضة على حسب الاجزاء الفرضية فيها فان كانت المدة متناهية الاجزاء وان
عند حد يلزم كون الحركة المجامعة المنطبقة هي عليها كذلك اذا فرضت واقفة عند حد فيكون امرا متصلا غير قار مناطا للتقدم والتاخر فهو الزمان
اما اتصاله فلانطباقه على الحركة واما عدم قراره فلكون التعاقبات حاصلة فيه واما مناطيته بهما فلانه ليس هناك المتعاقبات المنفصلات
بالفعل مع ان القبليات والبعديات حاصلة فلا بد ان يكون ذلك الامر هو مناط القبلية والبعدية وان شئت قلت لو كان مناط الربط
الحادث المتاخر بالقديم هو الحادث المتقدم عليه بشرط طرو العدم وقد فرض امتناع تخلف الموجب والموجب ويحصل عدم التخلف
باعتبار مجامعة هذا العدم للمعه فنقول الحادثان المفروضان لا يكونان آنيين للزوم تتالي الآنات فلا بد من ان يكون احدهما زمانيا
مستمر المدة وعند انقطاع استمراره وعدمه يحدث حادث آخر تال له مع هذا العدم وما دام استمرار وجود ذلك الحادث يجب كون علة الموجبة
ايضا مستمرة فهذا العدم لا يكون سبب وجود الحادث اللاحق لان وجوده معه منه فكيف يكون علة له فلا بد من انعدام علته الموجبة التي فرضت
مستمرة باستمرار ذلك الحادث لا الى نهاية يلزم التسلسل في المجتمعات عند استمرار ذلك الحادث او ينتهي الى علة لا تقدم سواء كانت تلك العلة

وانتهت بالذات ابدا والا فلا يتعدم فرد واحد من تلك السلسلة لوجوب وجود معلولها وكذا معلول معلولها الى ذلك الحادث المفروض الاستمرار فان قلت
يجوز ان يكون العلة لعدم ذلك الحادث المفروض السبق وجود وجود حادث آخر مع ذلك العدم عن الحادث اللاحق المفروض المعلولية
عن ذلك العدم قلت لا بد لوجود هذا الحادث الآخر من علة موجبة ولعلته من علة اخرى لكن في اما مجتمعات فيلزم التسلسل المستحيل اي في المجتمعات
او يكون بعض من العلل الموجبة سابقا عليه فيلزم معلولها الموجب لها ومعلول معلولها الى الحادث المفروض اتفاقها سابقا على اتفاق وجود
الحادث المفروض اولا مع انه فرض وجوده مقارنا للعدم الطارئ لذلك الحادث اولا فانظر الى هذه البيانات هل عرفت بها ان قولهم لوجوب مجامعة
الموجب الموجب يحل اختلال ام لا فكما قالوا ان وجود اي موجود كان يدل على موجود واجب بالذات والا لزم الوجود بلا وجوب وان فرض سلسلة الممكنات
بلا تناه ويلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات كما ذكروا في اثبات الواجب تعالى كذلك نقول وجود الحادث مطلقا اي وجود كان يدل على انه يجب ان يكون
فاعله الموجب متخلفا مختارا يريد الفعل على خصوصية ارادته والا لزم حدوث القديم او قدم الحادث والافتقار المجتمعات لازم وان كانت غير نافية لربط
الحادث بالقديم لان المجتمعات والكائنات بلا تناه في حكم حادث واحد في عدم افادة الربط مع القديم لا لانه المتعاقبات بحسب ما زعم المتكلم في
بيان الحدوث وحكم باستحالته وزعم الحكيم في تصحيح الجواب بمنع استحالته واما ثانيا فباجراء البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا سواء كانت في المجتمعات آنا
او زمانا او دهرا او متعاقبة بحسب الوجود في الخارج مجردة كانت او مادية وسواء كان من قبيل المتصلات كالزمان والحركة او المنفصلات المعدودة
كالحوادث اليومية اذا كانت بحيث من انحاء الترتب سواء كانت العلية او اللزوم او تعاقب الوجود بحسب الزمان فان التعاقب في الوجود
الزماني ايضا نحو من الترتب كالترتب الوضعي في الجسمانيات بل التعاقب في الحدوث الزماني يكفي لاجراء البرهان في المتعاقبات بحسب وجودها الدهري
فان الدهر وان لم يكن ظرفا لتحقق التعاقب لكن المتعاقبات لما اتصفت بالتعاقب في الزمان وهي موجودة في الدهر فلا يرتفع عنها في
الدهر صفة كونها متعاقبة بحسب الزمان فاذا كان وجود زيد متقدما على عمرو في الزمان فيتم له في الدهر انه متقدم عليه بحسب الزمان وهذا القدر
يكفي في الترتب الذي يتم به اجراء البراهين ثم هذا الوجه يدل على امتناع التسلسل اللازم من قدم العالم مطلقا سواء كان السابق معدا للاحق ام
لا ولكن الوجهان المذكوران مختصان بالاعداد كما عرفت واما المتعاقبات الاستقباليات فلكونها لا تعقبه بحسب الوجود في الزمان
المستقبل لان فعلية الاستقبال في الاستقباليات بالتمام مستحيل قطعا كما عرفت في متناهية ابدا لكن بلا وقوف عند حد فلا يمنع اجراء
البراهين فيها لشيء واما اجراء البراهين بحسب الدهر في المستقبل فيصح ويبطل لا تناهي المتعاقبات بحسب الدهر ويلزم منه التناهي مع الوقوف على حد
لا يتجاوز عنه لاستحالة اللاتعقبة في نحو الوجود الدهري وهو يوجب وقوف المتعاقبات بحسب الزمان الاستقبالي ايضا فيلزم منه بطلان القول بالوجود
الدهري على الحوادث المستقبلة مطلقا متناهيا او غير متناه وقد عرفت في البيان الاول فتذكر فاولها برهان التطبيق وتقريره انه لو كانت
سلسلة مرتبة غير متناهية موجودة بنحو من الوجود في الآن او في الزمان المتناهي او غير المتناهي او في الدهر فرضنا لها مبدءا وهو ا في المرتبة الاولى و
بعده ب وهو في المرتبة الثانية من مراتب تلك السلسلة وبعده ج وهو في المرتبة الثالثة من مراتب تلك السلسلة ولا شبهة ان آحاد تلك السلسلة
بحكم الترتب المفروض يكون على هذا النسق كل واحد منها مختصة بمرتبة متعينة لا يتجاوزها فكما ان مبدء هذه السلسلة لا يكون في ثانية المراتب حتى يكون في
مرتبة ب كذلك لا في المرتبة الثالثة حتى يكون في رتبة ج وهكذا كل واحد منها مختصة بدرجة خاصة له الى لا نهاية في الجانب الآخر المسمى بجانب عدم التناهي

برهنه ابطال التسلسل

فاولها برهان التطبيق

وذلك بحكم

وذلك بحكم الترتب والاتساق الموجودين في الآحاد فان الترتب نفس اختصاص كل واحد برتبة معينة من مراتب تلك السلسلة فالاوساط لا
اتساق فيها وكونها منتظمة متوالية على الاختصاص بدرجاتها بحيث لا يتجاوز كل رتبة المخصوصة ما دامت تلك السلسلة على ذلك الترتب والاتساق
ثم فرضنا سلسلة اخرى مع نفس تلك السلسلة مبتداة من ب فلنفرض ب مبدأ هذه السلسلة الصغرى من الاولى الكبرى ثم اشير كما في بازاء الآحاد
الى جانب عدم التناهي فلهذه الجملة الصغرى ايضا آحاد كل واحد مختص برتبة معينة ودرجة خاصة لا يتجاوزها بمثل ما في الكبرى فنقول كان بازاء
مبدأ الكبرى اعني ا مبدأ الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى وذلك بحكم انتظام
آحاد السلسلتين متوالية الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت والمراد بالموازاة ليس ما هو في التعليميات لانه لا حاجة اليه بل المعنى بها المضاهاة والتماثل
بين آحاد الكبرى والصغرى الواقعة في النظام المتسق من الجملتين وذلك التماثل والتضاهي في نفس آحاد واحد منهما برتبة معينة
ودرجة مخصوصة على نمط التقاف آحاد الاخرى بتلك الدرجة والمرتبة من كون كل واحد منه في مرتبة كذائية كما شرحناه ولعل ذلك لا يحتاج الى
مزيد تفصيل فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى متعينة بمثل تلك المرتبة لتساوت مراتب الآحاد فيهما ويلزم منه
مساواة آحادهما فيلزم مساواة الناقص مع الزائد وذلك بطل وان تفاوتت فلو كان في احد منهما مرتبة ليس في الاخرى بازائها مثلها والا
فيلزم المساواة ضرورة وليس هذا التفاوت في جانب المبدأ لان المبدأ على السواء وليس في الاوساط لانتظامهما متوالية على النسق في
كلتا السلسلتين بل في جانب عدم التناهي فيلزم انقطاع مراتب تلك الاخرى وهو يوجب التناهي في احدهما ولا يزيد الاخرى الا
بواحد فهما متناهيان ثم قولنا بازاء كل درجة من احدهما في النظام درجة من الاخرى مثلها وبالعكس حكم اجمالي لا حاجة فيها الى تفصيل
واحد واحد من كل منهما فيعتبر موازاة كل واحد من احدهما مع كل واحد من الاخرى منفصلة حتى ينسد سبيله لتعذر تحصيل الآحاد الغير
المتناهية فهو ان كان صادقا يلزم مساواة الكمين المتغايرين والا يلزم الخلط كما مر ثم بعد شرطية وجود آحاد الجملتين في نفس الامر
في درجة المحكي عنه والترتب في تلك الآحاد وامتياز كل واحد من الكبرى بدرجة لازم وكذا امتياز كل واحد من الاخرى ايضا لازم فموازاة الدرجات
من احدهما للدرجات من الاخرى كل لنظيره محققة في نفس الواقع المسمى بمرتبة المحكي عنه وهذا الحكم انما يفيد ان الحال كذلك في الواقع فلا ينفع الا
علمنا بتلك الموازاة المتحققة في الخارج لانه يتعرف ويؤثر في المحكي عنه فيتغير الحال في المحكي عنه فلا يرد ما قال السيد الباقر ان فيه تدليسا
مغالطيا لان تحريك اللامتناهيات بجملتها مستحيل فكيف يتم التطبيق فيظهر التناهي لما عرفت انه لا حاجة الى التفصيل الذهني ولا الى
تصرف في ظرف الخارج الذي هو درجة المحكي عنه بل الحكم الاجمالي كاشف عن حال واقعي ثابت للآحاد نظرا الى الوجود الواقعي والترتب
الموجودين ثم هذا التماثل والمضاهاة لما كان عين الموازاة المذكورة ولا حاجة الى اعتبار امر زائد لان هذا المعنى يفيد ان درجات آحاد الكبرى
والصغرى ان كانت متساوية لزم مساواة الكمين المتفاوتين والا فالخلط واستحالة الاول لا تتوقف على كون تلك الآحاد في الواقع
من الوضعيات ولا على كونها في الزمان المتناهي دون الدهر فلا ينبغي التخصيص على عدا المجردات ولا بغير الوجود الدهري كيف وفي اعتبار التماثل
والمضاهاة بين الجملتين من العدد المتناهي المترتب المتسق لا يتوقف على كونها وضعيين ولا فرق في هذا بين المترتب المتناهي و
بين المترتب الغير المتناهي فان مساواة الكمين المتفاوتين مطرح فاذا ابطل التالي لزم الخلط مردودة فالمعنى بالتطبيق هو هذا

التقاف م

النهاية م

المقدم في قولهم اذا اعتبر تطبيق الآحاد بالآحاد وتم ... بحكم الترتيب الواقع ظهر المط والاستحالة اى المساواة بين الكمين المتفاوتين
ليس غرضهم بهذه المساواة العدم الحاجة الى البرهان وليس المعنى به ما عهد في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في المتجانسين كما قال بعض الناظرين
وبنى عليه نقوض البرهان فحكم بانه لا يجرى لاثبات التناهي في المجردات لاثبات المبدء الاول لعدم الحاجة اليه ولا دليل يدل على التخصيص فهو تحكم محض
فانك قد عرفت ان الترتيب يوجب المضاهاة المذكورة في الواقع والتساوى بين الكمين المتفاوتين مطلقاً فلزم المط قطعاً ولما كان
استحالة مساواة الكمين المتفاوتين حكماً شاملاً بلا تخصيص بكونهما في الزمان او في الدهر فان الوجود الدهرى نفس الوجود الواقعي وقد
حكموا عليه بان الموجود فيه لا ينفك عن المجردات في الواقع ولا ينفك بعض منه عن بعض فلا يخ ان الآحاد المرتبة الموجودة فيه اما
متناهية ام لا والاول هو المط والثانى يوجب المط فبطل القدم الدهرى على الحوادث الغير المتناهية من جانب الماضى والمستقبل
ولا يبطل منه الوجود الدهرى مطلقاً بمعنى لا ينازع فيه المتكلم وهو ان كل موجود في الزمان فهو موجود في الدهر والواقع فالدهر نفس ذلك
الوجود الزمانى الواقعى ومع ذلك هو منفك عن الثابتات وينفك بعض منه عن بعض في نفس الواقع فالانفكاك الزمانى عين الانفكاك
الواقعى عندهم كما عرفت مفصلاً فيما سبق والحوادث الماضية عندهم متناهية في الزمان والواقع والحوادث المستقبلة ايضاً كذلك الا انها
لا تتقفه فاثبات التناهى الاستقبالى بحسب الزمان والدهر بهذا المعنى لا يفيد في شئ لانه ان اجرى في الزمان فيما يخرج الى الفعل فهو
متناه ابداً وان في جملة ما يمكن خروجه الى الفعل بان يعتبر مجموع الامور اللاتقفية فقد عرفت انه لا مجموع لتلك الامور فان اعتبار
المجموعية ينافي اللاتقفية والماضيات لما كانت عند المتكلم متناهية لحدوث العالم فلا اشكال عليه نعم يجرى البرهان نظراً الى الوجود
الزمانى بلا شبهة في الماضية على مذهب الحكماء فان الحوادث الغير المتناهية لما خرجت من القوة الى الفعل في الزمان الماضى وهذا النحو
من الوجود الواقعي وقد ثبت الترتيب اما بالعلية او بنفس التعاقب الزمانى فلا شبهة في جريان البرهان كيف ولما ثبت عندهم
عدم تناهي الماضيات فيكون تلك الآحاد معروضة للعدد الغير المتناهي كما ان عدم معروضيته اما لانه معدوم الآن فيجب ان لا
يكون الحوادث المتناهية الماضية ايضاً معروضة لعدد واما لانه غير متناهية فيلزم ان يكون عديم النهاية مجمعاً ايضاً غير موصوف بالعدد
الغير المتناهي ولا نقول ان تلك الماضيات معروضة للعدد الغير المتناهي في الآن او في الزمان المتناهي بل نقول انها كانت متصفة في
الواقع بذلك العدد ولو كان لا معاً بل تعاقباً وهذا ايضاً نحو من انحاء الاتصاف في الواقع كما ان الوجود بدلاً وتعاقباً في الماضى نحو من انحاء الوجود
الواقعى فلما ثبت كونها غير متناهية خارجة من القوة الى الفعل مرتبة فح ينطبق المبدء من احدى السلسلتين على المبدء من الاخرى والاوساط على
الاوساط لكونها منتظمة متوالية ولا في حدود وجودها التعاقبى ولا نريد بالتطبيق الا المضاهاة والتماثل المذكور بين آحاد السلسلتين على نحو
وجودها فكما ان الماضيات ليست في الآن ولم توجد جملة معاً في الزمان ومع ذلك نحكم بانها وجدت في حدودها بحسب الواقع كذلك نحكم بنحو الوجود
الواقع الماضوى والترتيب الموجود فيها بعد فرض المبدء من الحادث اليوم في احديهما ومن امس في الاخرى وهكذا سائر الآحاد من
الجملتين انها قد وجدت بازاء كل مرتبة ودرجة ثبت للآحاد احدى الجملتين مرتبة ودرجة لآحاد الاخرى مثلها وبالعكس لا على الاول
فقد تحققت المساواة بين الكمين المتفاوتين في الزمان الماضى وهو باطل لان استحالتها ليست مختصة بظرف دون ظرف وعلى

الثاني فالمط اللازم جدا بعد ظهور تناول هذا البرهان للموجود في الدهر سواء كان من قبيل الحوادث الماضية او المستقبلة هو ظهور تناوله للحوادث
الماضية بحسب الوجود الزماني وكذا تناوله للمجرد ولما ان المراد بالتطبيق ههنا امر وهو يتناول المجرد لا بمعنى ايقاع المحاذاة لانه قد عرفت انه
لا حاجة الى هذا التخصيص فان اللازم من اعتبار التطبيق بالمعنى الذي مر اما المساواة بين الزائد والناقص او استحالتها غير مختص بالموجودات جميعا
بل يشمل المجردات فان مساواة الكمين المتفاوتين سواء كانت في المجردات او الماديات مستحيلة مط والمط فالتخصيص بلا دليل وما قال المخصص
ان اثرت تقليد الاموات على الاحياء فقلد ما اسلفنا نقله من الشيخ دون هولاء مع انه لم ينقل عن الشيخ كلاما يدل على التخصيص في حيز الخفاء
لان الشيخ في النجاة بعد ما بين هذا البرهان قال ان الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتب ما لكانت مجتمعة غير متناهية مترتبة او مرتبة غير مجتمعة
فلا برهان على امتناعه بل ربما يوجد برهان على وجوده كالحركة والزمان وضرب من الملئكة والشياطين بلا نهاية في العدد فانه وكلامه هذا
انه لم يشترط الا الاجتماع والترتب دون الوضع والمقدار ثم ان المخصص لم يأت ببيان لا من عند نفسه ولا من عند غيره وحكم على البرهان
بالتخصيص وعدم تناوله للمجردات بلا دليل فكانه التقلد لائمة التقليد اليه ثم قال انه لو كفى الاجتماع في الدهر او في الحضور عند الباري انتهض
البرهان على تناهيها في جانب الابد وهذا كما يخالف اصول الفلسفة يضاد قوانين الملة وهذا عجيب جدا كيف واجراء البرهان في جانب الابد
اما بحسب الوجود الزماني الاستقبالي فهو متناه ابدا لكن بلا وقوف عند حد واما بحسب الوجود الدهري فكيف يضاد قوانين الملة فان اهل الملة
لم يقولوا بالدهر بمعنى زعمه الحكماء بل هم في صدد الرد على الحكماء في قولهم وتفريعاتهم عليه وقوانين الملة نص بحسب الوجود الاستقبالي اللانقضى
وليس لها بتنائه على وجود الابد في الدهر وقد عرفته من قبيل فقد ذكره وثم لما كانت الحوادث الابدية بل الازلية غير منفكة في الدهر عنه تع المط
حاضرة عنده تع وجودا وعلما فبعد تسليم ان اعتبار التطبيق فيها بالمعنى المعهود وان كان من المحجوبين بحجب الزمان لا يغني لانتاج
فصار اعتبارنا به لغوا لكن لانتاج تلك الحوادث في الدهر بحسب وجودها الحاضر عنده تع مع صفة الترتب اما ان يكون بازاء كل درجة
لاحاد احدى الجملتين درجة لاحاد الاخرى مثلها على السواء وبالعكس في علمه تع فيلزم المساواة المستحيلة علما وعلمه تع كاشف عن
حال الواقع واما ان لا يكون بازاء كل درجة درجة مع تحقق الترتب الموجب لانتظام المبدأ والاوساط على التوالي فوجب انقطاع احدى الجملتين
في علمه تع في الجانب الآخر المسمى بجانب عدم التناهي كما مر مفصلا وعليه قس حال الحوادث الماضية نظرا الى وجودها التعاقبي بحسب فانها بجملتها كما هي حاضرة
عنده تع نظرا الى الدهر كذلك بحسب الزمان فان وجودها الزمانية لا تغيب عنه تع وان لم يكن الواجب تع زمانيا بالمعنى المعهود عندهم وهو كون الشيء متغيرا
بالذات او بالعرض فالحوادث كما هي حاضرة عنده تع بحسب الدهر برهان بقطع النظر عن التجدد الزماني الذي فيها وهو تع بريء منزه عنه وكفى هذا
الحضور لاتمام مقدمات البرهان كما مر آنفا لكن حضورها عنده تع مع وصف تجددها لا حاجة فيه في هذه المقدمات الى آخر البيان كيف واعتبار جهة
التجدد في الحوادث لا ينفي وجودها عن الخارج والواقع فهي مع اعتبار اتصافها بها حاضرة عنده تع بلا انفكاك فثبت عموم تناول البرهان
لكل موجود مرتب غير متناه واما استثناء المستقبلات بحسب الوجود الزماني الاستقبالي فلكونها لا وجود لجملتها الغير المتناهية في الكل بحسب الزمان
فهو من قبيل الاستثناء المنقطع دون المتصل وهذا البيان على التقرير الذي مر وان كان ناهضا في المعدودات الغير المتناهية لكن لا فرق
بين عدم النهاية فيها وفي المتصلات قارة كانت او غير قارة كما على تقدير عدم تناهي الحركة والزمان المتصلين في جريان البرهان اما نعم

٣١٣

قطعات متساوية فيما بين مبدأ معين فيرجع الى حكم السلسلة الغير المتناهية من العدد ودآ او بلا فرضها بعد تعيين المبدأين في السلسلتين الكبرى
والصغرى بل بعدم التناهي في المتصلات يعني عدم اشتراط الترتب بالاستبداد لان الامتداد والاتصال توجب ترتبا ما فيكفيه تعيين المبدأ من حد معين في
بعدما تم تقرير البرهان على وجه لا يختلج في قلبك مرية في البيان ولا يتعلق ريبة في الجنان بقي شيء لا بد من التنبيه عليه فنقول سلمنا ان بازاء كل درجة
من احدى الجملتين اي الصغرى درجة في الكبرى مثلها في الواقع من المبدأ الى الجانب الآخر لكون الاوساط منهما منتظمة متوالية فلا يتخلل
الزيادة من احدهما ولا يصح الحكم بالنقصان في الاخرى مادام الموازاة في الاوساط ولا شك انه لا ينتقل الزيادة بالتدريج الى جانب الآخر لان
التدريج في انتقال الزيادة انما يتصور اذا كان الموازاة ايض تدريجا وليس كذلك لان الموازاة التدريجية انما تتعقل اذا كانت على سبيل التفصيل في
الذهن او الخارج وذلك مم وانما هناك الحكم بالموازاة اجمالا كليا بان كل درجة من احديهما موازية لدرجة من الاخرى ام لا في ظرف الواقع الذي
هو نحو وجوده الذي بحسبه نهوض البرهان ثم كل درجة من الكبرى ايض بازائها درجة من الصغرى في الواقع بحسب ذلك الظرف الا درجة واحدة من
الكبرى ليس بازائها في الصغرى مثلها وذلك في الجانب الآخر المسمى بجانب عدم التناهي فلا يلزم مساواة الكمين المتفاوتين انما اللازم زيادة درجة
في الكبرى في نفس الامر والواقع الذي بحسبه نهوض البرهان وفقد تلك الدرجة في الصغرى في الواقع في مرتبة التخلي عنه لا في الحكم لانه قد عرفت انه
لا تفصيل في الذهن حتى يلزم ان يكون آحاد الصغرى فانية درجة ويكون آحاد الكبرى واحدة تلك الدرجة في جانب عدم التناهي فقد تحقق تطابقات
في نفس الامر بلا نهاية بالفعل ومع ذلك تحقق اختصاص درجة من الكبرى بكونها لا مثل لها في الصغرى لكنه لا يلزم منه انقطاع [illegible] الصغرى
بحيث يوجب التناهي المط فان التناهي المط ههنا بمعنى كون الشيء بحيث اذا اعتبر له عاد يفنيه باسقاط بمراتب متناهية العدد فاذا اعتبر
واحد من آحاد تلك الجملة عادا لها لا نم انه يفني تلك الجملة بمراتب متناهية بل لا تفنيه الا باسقاطه بمرات غير متناهية ولا ملازمة ضرورة
بين كون الشيء فاقد درجة في الجانب الآخر وبين كونه متناهيا بمعنى انه يجب فناؤه باسقاط عاده بمرات متناهية نعم تعين درجة في الكبرى
خاصة بانها ليس بازائها درجة في الصغرى درجة معينة هو ما بازاء الدرجة المتقدمة على تلك الدرجة الخاصة من الكبرى لكنه لم لا يجوز ان يكون
بين المبدأ من الكبرى وبين الدرجة الخاصة المفروضة لها المذكورة آحاد غير متناهية لا يفنيها الا اسقاط العاد بمراتب غير متناهية وكذا بين
مبدأ الصغرى وبين درجة معينة لها بازاء تلك الدرجة المتقدمة على الدرجة الخاصة المفروضة للكبرى آحاد غير متناهية لا يمكن فناؤها
الا باسقاط العاد بمراتب غير متناهية فان قلت يكون آحاد الكبرى محصورة بين مبدأها وبين تلك الدرجة المعينة لها وكذا آحاد الصغرى
تكون محصورة بين مبدأها وبين تلك الدرجة المعينة لها فيكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين معينين وذلك مح قلت هذا الكلام رجوع عن البيان
التطبيقي الى دليل الحصر فانه برهان على حدة لابطال التسلسل ومع ذلك نقول المنع بحاله فان للقائل ان يقول سلمنا ان الآحاد محصورة بين حاصرين
لكن ليس هذا الحصر في اعتبار الذهن بان يعتبر الذهن اولا مبدأ ثم يعتبر اوساطه شيئا فشيئا حتى ينقطع الاعتبار الى واحد ليس بعده واحد حتى
فيكون الاوساط ههنا محصورة بين ذلك المبدأ وبين هذا الواحد الاخير في اعتبار الذهن فلا محالة يكون تلك الاوساط متناهية بالمعنى المذكور
لان ما اعتبره الذهن شيئا فشيئا يفنيه اسقاط عاده شيئا فشيئا بمرات متناهية فان اختراع الذهن شيئا فشيئا لا يبلغ حد اللاتناهي
وانما قلنا انه ليس هذا في اعتبار الذهن لما مر انه لا تفصيل في اعتبار التطبيق لانه متعذر انما هناك نفس حكم العقل حكما اجماليا بان في الواقع

الا ان يتشبث او الاستقلال

الخاصة له

في نحو الوجود

في نحو الوجود الذي به نهوض البرهان آحاد مرتبة ولها حاصران المبدأ وتلك الدرجة فيجوز ان تكون الاوساط غير متناهية بذلك المعنى لا بمعنى بعضها
اسقاط العادّ بمرات متناهية وتحصيله ان فناء آحاد الاوساط بافناء العادّ في اعتبار الذهن ممتنع لانه انما يقدر على اعتبار الافناء شيئا
فشيئا وفي الا تكون الا متناهيا فقط وفناء تلك الآحاد في نفس الامر في مرتبة المحكي عنه انما يتأتى بفناء العاد بمرات غير متناهية في نفس الامر
لا مساوقة بين الحصر الكذائي وبين لزوم فناء تلك الآحاد في الواقع بفناء العاد بمرات متناهية حتى يلزم المطلوب لا بد من بيان زائد وحاصل
هذا المنع راجع الى المنع على برهان الحصر كيف فان كون الآحاد محصورة بين حاصرين لا يلزم منه انه اذا اعتبرنا واحدا من جانب حاصر معين ينقطع
الاعتبار الى الجانب الآخر فكما لا يلزم انقطاع الاعتبار كذا لا يلزم فناؤها بافناء العاد في اعتبار الذهن واما فناؤها في نفس الامر فهو ايضا لا
يلزم بافناء العاد بمرات متناهية بل يجوز ان يتوقف على مرات غير متناهية فلا يتأتى انقطاع الفناء والافناء في نفس الامر بل يكون واحدا منحصرا
في الاوساط ما دام الفناء متناهيا واذا كان وقوع الفناء بعدد الاعداد الموجودة هناك فلا يتحقق الا بتحقق الفناء بعدد الآحاد وهو غير
متناه فيتوقف على الفناء كذلك قال السيد الزاهد نعم ما قال بعض المحققين هذه المقدمة اي توسط الكل بين المبدأ وواحد معين ليس الا حاجة
المطالب حتى يثبت به او يتنبه به بل الحاصل ان كون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وهذا جيد جدا فكانه ما فهم معنى عدم النهاية كما ينبه
كيف ولم يفسر احد غير المتناهي بعدم احاطة النهاية ومعنى الانتهاء كما ذكر معنى لغوي لا يكشف حال الا ينبغي ما اصطلحوا عليه من معنى عدم
النهاية وهو كما عرفت كون الشيء بحيث اذا عد بواحد لم ينفد البتة ومعنى التناهي كون الشيء اذا عد بواحد ينفد فلا ينفع دعواه البداهة وما قيل
ان الحاصرين اذا كانا من جنس السلسلة او كانا بحيث يتعين واحد ثم واحد من جانب وكذلك يتعين واحد واحد من الجانب الآخر فهو يوجب
التناهي فذلك ايضا لا يقلع المنع المذكور لجواز ان يكون تعين واحد واحد من الجانبين لا ينقطع الا ان بحسب اعتبار الذهن كذلك والثاني
بحسب ظرف الوجود الواقع له بجواز ان يكون ذهاب التعينات في الاوساط بلا انقطاع في الواقع وبالجملة فرض الحاصرين مطلقا لا يوجب الفناء
بمرات متناهية نعم اذا كانت السلسلة مع حاصريها من الوضعيات كالخط مع النقطتين او السطح مع الخطين فيصح بشهادة البديهة و
الا فلا وايضا اذا كانت السلسلة من الحوادث المتعاقبة وتعين الحاصران من زماني او زماني محدود فالتناهي لازم وذلك لانه اذا اخذ
الحوادث في الحدوث من ذلك الحد المعين فيبلغ بالتدريج الى الحد الاخير بتعاقب الحوادث على البدلية فلا يزال يزداد الحوادث شيئا فشيئا
ولا يزيد بالثاني على العدد الاول الا بمرتبة متناهية وكذا بالثالث لا يزيد على الثاني الا بمرتبة متناهية وهكذا في كل مرتبة الى ان يصل الى الحد
الآخر والزائد على المتناهي بعدد متناه لا يكون الا متناهيا وانما بل هذه المرتبة الاخيرة ايضا مثل المراتب السابقة في انها زائدة على المتناهي بعدد
متناه فلما كان ذلك الحكم شموليا لكل مرتبة من مراتب التعاقب فليس مرتبة تعاقب يحكم فيها بانها وصلت الى حد اللاتناهي وحال التعاقب
الخارجي بعينه كما مر من حال اعتبار الذهن امورا شيئا فشيئا حتى وصل الى حد اخير لا يكون الا متناهيا فليس للقائل ان يقول يجوز ان يكون جميع المراتب
غير متناه لانه لو كان الجميع غير متناه لم يبلغ بالتدريج الى الاخير كيف ولو جاز ذلك لجاز خروج المستقبل الغير المتناهي بتمامه من القوة
الى الفعل بالتدريج وانما قلنا بالاخير مع اللاتناهي فيما سبق من محل المنع فلعدم التدريج هناك فذلك نظرا الى نفس الواقع البحث فيما ليس فيه تدريج
وتعاقب موصل الى حد اخير ثم انا لا نشتغل في صدد دفع هذا المنع لانه لا ابتناء لما نحن فيه من حدوث العالم واول الحوادث في المتعاقبات

التناهي و ضده اصطلاحا

الماضية المتعاقبة بحسب البرهان لابطال القدم الزماني والدهري على الحوادث اما اولا فلما عرفت آنفا ان البرهان جار في المتعاقبات فيوجب
التناهي فيها البتة واما ثانيا فلانه لما ثبت بهذا البرهان ان في السلسلة الغير المتناهية الكبرى درجة معينة خاصة لا يتعدا عنها درجة اخرى
وليس ازاءها درجة في الصغرى فنقول اذا كانت تلك السلسلة من الماضيات من الحوادث او ابعاض الزمان فلابد لها ايضا من درجة كذا تنتهي
في جانب الماضي اذ ابتدأنا التطبيق من الحادث في اليوم وردنا الكلام الى الآخر فلاجرم لا يكون تلك الدرجة من الاوساط لما مر في تقرير البرهان بل
يكون آخر جانب عدم التناهي ولا يكون فوقها درجة اخرى فوجب ان يكون هو اول الحوادث ويكون وجوده بعد العدم الصريح والليس البحت وذلك كون
حادثا فلم يكن قبل كل حادث حادث حتى يصح قدم العالم كما زعم الحكماء ولما ثبت التناهي في الماضيات من الحوادث بحسب الزمان الماضي وجب
تناهيها بحسب الوجود الدهري ايضا لان الموجود في الدهر من الحوادث لا يكون الا ما هو موجود في الزمان فالتناهي فيه يوجب التناهي في الدهر وقد عرفت
من قبل وثانيها برهان التضايف وتقريره بعد تمهيد مقدمة وهي ان نسبة التضايف بين شيئين قاضي ضرورة باستحالة وجود احدهما بدون
الآخر فيجب التعدد فيهما حسب تعدد تلك النسبة فالاب الواحد اذا كان له ابنان تعدد النسبة لتعدد احد الطرفين فيجب اعتبار التعدد بهذه الجهة
في الطرف الآخر فلا يرد هذا النقض على قولهم يجب تساوي اعداد احد المتضائفين مع اعداد الآخر وايضا السلسلة المفروضة هنا لاجراء البرهان
محض سلسلة السابقيات واللاحقيات المتضائفة سواء كانت السابقية والمسبوقية من حيث العلية والطبع او من حيث التعاقب الزماني
فلا ينعقد هذه السلسلة الا بما كان مسبوقا عن سابق وسابقا على مسبوق كما اذا فرض ان ج سابق على ب وب [illegible] فهكذا فيدخل في
السلسلة ما كان موصوفا بالصفتين بل به ينعقد السلسلة وما لا يكون كذلك لا يدخل فيها فلا اعتداد به فاذا كان المضائف مضائفين مثل
ب مضائف وعلة لـ ا الذي هو داخل سلسلة المعلولية وا علة ومضائف لما بعده وهكذا فيتم با وبما بعده السلسلة واذا كان ب علة
لشيء آخر كـ د مثلا فيكون د مع ا لا داخل السلسلة لانها تتم بـ ا وبما بعده ولا اعتداد بـ د لعدم الحاجة اليه فهو لغو في الاعتبار لعدم كون د علة
لآحاد السلسلة كما فرض الكل فحج كما يجب ان يكون بازاء كل مضائف معين المضائف الآخر له يجب ان يكون اعداد احدهما مساوية لاعداد الآخر
ضرورة والا يلزم وجود بعض احدهما بدون الآخر ولا ينفع ايضا قول من قال ان التساوي يطلق على معنيين احدهما تطابق الحدين من الطرفين
والثاني ذهاب الكمين بحيث لا ينقطعان الاول مم والثاني لا يوجب التناهي لما عرفت ان مساواة عدديهما في نحو الوجود الذي
يجيء بنحو البرهان سواء قلت بتطابق الحدين ام لا وقوله ذهاب الكمين حيث لا ينقطعان ان اريد به عدم الانقطاع في اعتبار الذهن
فليس في الذهن تفصيل آحاد السلسلتين لاعتبار اجراء حكم البرهان بل ليس الا حكم واحد جملي كما عرفت في برهان التطبيق وان اريد به عدم الانقطاع
في الواقع فينافيه وجود الآحاد بالفعل مع نسبة التضائف فنقول اذا وجدت سلسلة غير متناهية بحيث يكون كل واحد منها سابقا
عن لاحق ولاحقا عن سابق والسبق واللحوق اعم من ان يكون بالعلية او بالزمان فاذا فرضنا واحدا واحدا معينا مثل الحادث اليوم
يكون مسبوقا عن سابق وذلك السابق عن سابق آخر وهكذا الى لا نهاية فالتقينا من الحادث اليومي الى الجانب الآخر اي الجانب
الماضي مثلا يكون غير متناهية كما فرض فيجب ان يكون عدد السابقيات ايضا كذلك بحكم التضائف ويجب ان يكون مساويا للمسبوقات كما مر والسلسلة
من الحادث اليومي كل واحد منها مسبوق حتى الحادث اليومي مسبوق داخل فيها والسابق ليس الا ما فوق الحادث اليومي فازداد

برهان التضايف

بد

عدد المسبوقات

عدد المسبوقات على السابقيات وهو خلف فيجب ان يكون في هذه الجانب علية صرفة لحصول المعاوداة فيجب التناهي ولا يصح تخلل العلة المحضة
في الاوساط وكونها منتظمة متوالية على صفة واحدة متشاركة في العلل فح لا ينفع القول بان الحادث وان كان معلولا صرفا بالقياس
الى السابقات لكنه علة لما بعده لكون العالم عند الحكماء ازليا ابديا وذلك لان المعلولية التي فيه وكذا سائر المعلوليات التي في سابقاته يجب
ان يكون بازائه سابقيات في جانب الازل كما يقتضيه حكم التضائف فالعلية التي في الحادث اليومي بالقياس الى ما في الابد لغو في اعتبار
هذه السلسلة ثم اذا ثبت في جانب الماضي علية صرفة لزم التناهي فتم المطلوب ومع ذلك نقول ان كان الواحد الذي فيه علية صرفة وفيما
[margin: ليس] فهو خلف لان الغرض ان السلسلة من الحوادث وفيها الكلام وان كان حادثا كان اول الحوادث ضرورة فثبت المطلوب الذي نحن بصدده
وهو انه قبل كل حادث حادث على ما هو مذهب الحكيم القائل بالقدم وثالثها ما استنبطها خاطري ولا بد من تمهيد مقدمات اوليها ان
كل جملة خرجت من القوة الى الفعل في الآن او في الزمان المتناهي او الزمان الغير المتناهي الماضي او في نفس الواقع فالمجموع الحاصل من
آحاد تلك الجملة امر معين سواء كان وجود آحاده معا او لا معا كما ان كل جزء من اجزائه كذلك وثانيتها ان كونه متعينا يوجب ان يكون معروضا
لعدد معين بحسب آحاده فان المتعين بحسب نفسه وبحسب اجزائه التي هي آحاده يستحيل ان يكون معروضا لعدد مبهم كلي وثالثها ان كل عدد معين في
الواقع لا بد ان يكون في الواقع زوجا او فردا لا ثالث لهما وان لم نعلم بعينه فاذا تمهدت المقدمات نقول اذا وجدت جملة من الغير المتناهي

من مبدء معين الى الجانب الآخر باحداث الوجود التي مرت يجب ان يكون تلك متعينة بالمقدمة الاولى فيجب ان يكون معروضة لعدد معين بالثانية و
لا بد ان يكون ذلك العدد زوجا او فردا بالثالثة فان كان فردا فبانتقاص واحد يصير زوجا ضرورة واذا كان زوجا صح قسمته الى متساويين
ومورد القسمة يجب ان يكون هو حد من حدود وسط السلسلة فمن هذا الحد الوسطاني الى المبدء متناه ومنه الى الجانب الآخر غير متناه مع انهما
متساويان وهو خلف وانما حكمنا بتناهي الاول فلانه محصور بين حاصرين ومحصورية غير المتناهي ممتنع كما هو المشهور ولانه انما فرض في وجه هذه
الجملة غير متناهية في الجانب الآخر دون الاوساط فيه انما يكون بحسب الغرض ولا يكون نقوضا البرهان الاني ما يكون كذلك فلا ضير ولانه اذا كانت
تلك الامور على سبيل التعاقب في الماضي كما في ما نحن بصدده لا يكون الا متناهية لان الاوساط كلها تخرج من القوة الى الفعل بالتدريج وما يخرج
بالتدريج الى الفعل ذهنيا كان او خارجيا يكون البتة متناهيا كما عرفت سابقا وههنا تقرير آخر في ابطال عدم تناهي افراد الانواع المولدات
على سبيل التعاقب فنقول اذا فرضت اشجارا او دجاجات غير متناهية في الماضي بان يكون قبل كل شجر شجر وقبل كل دجاجة دجاجة فلا بد
ان يكون [margin: تناهي] قبل كل شجر بذر مولد له وقبل كل دجاجة بيضة مولدة لها فقبل كل شجر بذر ويكون قبل كل بذر شجر ايضا لما فرض من عدم المولدات
فهو من الطرفين وكذا في الدجاجة والبيضة بل في سائر المولدات فنقول اذا اخذت جملة من الاشجار الموجودة في الدهر او في الزمان
الماضي الخارجة من القوة الى الفعل من اليوم الى الازل لا بد ان يكون معروضة لعدد معين في نفس الامر ولو كان ذلك العدد غير متناه
في الكم بالفعل كيف والاشياء الخارجة من القوة الى الفعل لا بد ان يكون معينة لها مجموع متحصل مشتمل على آحاد متحصلة بحيث لا يزيد ولا ينقص
بخلاف ما بالقوة من الاشياء اللاتعقية فانها لا مجموع لها لعدم خروجها من القوة الى الفعل الى الابد وذلك ظاهر ويجب ان يكون بازاء كل شجر بذر
سابق عليه فالشجر اليومي بازائه بذر والشجر السابق عليه ايضا بازائه بذر وهكذا البذر الذي كان بازاء الشجر اليومي ايضا لا بد له من شجر

سابق لما مر وهكذا فكل بذر موقوف على شجر وبالعكس فالتوقف من الطرفين لازم وذلك باطل لافضائه الى الدور هذا خلاصة ما ذكره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني في مصارع الحكماء رادا عليهم وقال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب احسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام
والصبيان فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا بل هو ما يتسلسل
فهيهنا اشتبه الدور بالتسلسل على صاحب المصارع وذلك لانا نقول لما كان جملة الاشجار الموجودة من الشجر اليومي الى الازل غير متناهية او في الدهر بحيث لا يشذ
عنها واحد موصوفة بعدد معين ولو كان ذلك غير متناه ولا مع الكمام ويكون كل واحد منها مولدا بالفتح فيكون بازاء آحاد هذه الجملة آحاد
جملة البذور المولدة لها وهو حكم التضايف بين التولد والتوليد ويكون هذه سابقة على تلك لما فرضت مولدة بالكسر وكما فرضت في جملة الا
الاشجار شجر وهو مولد صرف بالفتح يكون في جملة البذور بذر هو مولد صرف بالكسر لتحصيل التكافؤ بينهما والا لكان كل بذر مولدا ومولدا فمن حيث
التوليد يكون مساويا لجملة الاشجار المولدة بالفتح ومن حيث التولد لا يكون مساويا الا لما سوى الشجر اليومي لانه مولد صرف بالفتح وليس مولدا بالكسر اصلا
فجملة واحدة من البذور يكون تارة مساوية لجملة الاشجار بتمامها وتارة لبعضها وهو محال ثم ذلك البذر المعين الذي هو مولد بالكسر فقط يكون سابقا
على الاشجار بتمامها وان كانت بلا تناه لما فرض مولدا لها مولدا محضا بالكسر فقط ويكون ايضا علة لما بعده من جملة الاشجار الغير المتناهية والبذور الغير
المتناهية فقد توقفت جملة الاشجار باحادها وتمامها بحيث لا يشذ منها واحد من الاشجار على ذلك البذر المفروض فان زاد عليه كما سبق قلت اذا
ثبت بذر معين فوق الكل بالبيان المذكور وهو بعينه مقدمة من برهان التضايف ثبت التناهي فلا حاجة الى بيان زائد كما سيأتي قلت نعم انه لكن تعين
الطريق ليس من داب المناظرة فايراد بيان واحد على طرق شتى صحيح عندهم بل هو اكمل طرق المناظرة ثم جملة البذور الغير المتناهية من البذر الذي تولد منه
الشجر اليومي الى ما لا نهاية له في جانب الازل كل واحد منها مولد بالفتح لما فرض كلا النوعين من انواع المولدات فيجب ان يكون بازائها آحاد الاشجار الغير
المتناهية بحسب آحاد البذور ويكون الاشجار مولدا لها فيجب ان يكون في الاشجار الغير واحد معين منها يكون مولدا صرفا بالكسر لتحصيل التكافؤ المطلوب وبيانه بعينه
ما مر ويكون سابقا على جملة البذور وعلة لها لما عرفت بعينه فيكون جملة البذور بحيث لا يشذ عنها بذر حتى البذر المفروض السبق اولا موقوفا على ذلك
الشجر المولد بالكسر وقد كان جميع الاشجار بحيث لا يشذ عنها واحد موقوفا على ذلك البذر المعين فقد دار احتياج البذر المفروض الى الشجر المفروض
وبالعكس ولعل هذا هو مراد الشهرستاني وما قال العلامة الشيرازي ومحصله انه لو لم يكن في الوجود واجب لذاته بل ممكنات صرفة لتوقف كل وجود
على ايجاد ما وتوقف كل ايجاد على وجود ما فايجاد ما موقوف على وجود ما وبالعكس وهو يوجب الدور ويحمل على ما يناسب هذا التقرير والا فظاهره ما يلزم
التسلسل فقط دون الدور فيتبادل الحاجة بتبادل افراد النوعين وآخرا اذا كان افراد نوع موجودة في ازمنة على سبيل التعاقب وجب ان يكون كل فرد
منها فرد من نوع آخر كازمنة الطيور وبيضها مثلا فللطيور ازمنة وجود وقبل كل زمان طير معين زمان بيضة معينة بازاء ذلك الطير المولد منها
فرضنا سلسلة من ازمنة الطيور من الطير اليومي الى ما لا نهاية له في الماضي فرضنا سلسلة من ازمنة البيض المولدة لها من بيضة معينة هي
مولدة للطير اليومي ولا شك ان زمان كل بيضة قبل زمان الطير الذي تولد منها فان كانت قد وجدت السلسلة الاولى بلا تناه في جانب الماضي
وكذلك وجدت السلسلة الثانية بلا تناه في ذلك الجانب على مثلها ضرورة فيجب ان يكون لبعض سلسلة ازمنة البيض قبلية انفكاكية محضة من جانب
الازل في الماضي على سلسلة ازمنة الطيور كما ان لبعض سلسلة ازمنة الطير بعدية محضة انفكاكية عن سلسلة ازمنة البيض وذلك توجب انقطاع

سلسلة الطير و تناهيها في ذلك الجانب يلزم منه تناهي الاخرى ضرورة والمراد بالقبلية الحقيقية ان ليس للاخرى فرد سابق على ما له قبلية حقيقية والمراد
بالبعدية الحقيقية حتى يكون هذا البعد الكل و ذلك قبل الكل و وجه الملازمة انا فرضنا زمان وجود كل طير شهرا مثلا و زمان كل بيضة ايضا شهرا فشهور الطيور
متوازية من هذا الشهر الذي نحن فيه الى جانب الازل و شهور البيض متوازية من شهر سبق هذا الشهر بدرجة واحدة و ما بين شهري الطير شهر من البيض و بالعكس
و هكذا فان كان الشهور الاولى متناهية من هذا الشهر غير متناهية في جانب الماضي تحققت جملة من الشهور يختص كل واحد منها بطير معين و ان كانت غير
متناهية و كذلك تحققت جملة اخرى من الشهور الثانية كل واحد منها يختص ببيضة معينة و لا شك انه لا معية بين شهرين من احديهما و الشهر من الاخرى كما
عرفت من التصوير المفروض فيتقدم شهور الثانية على شهور الاولى كل على نظيره و لما كان بازاء كل شهر من الطير شهر سابق من البيضة من المبدأ المفروض
الى الجانب الآخر لان الاوساط لا انقطاع لها تكون على هذا الحكم البتة فلو لم يكن شهر من البيض سابقا محضا على جملة الشهور الطيرية لفات الموازاة
كما عرفت ثم المتفطن من تعدد طرق البيان و ان كانت راجعة الى سبيل التضايف ان قولهم بتقدم المولدات مع شهادة نسبة التولد و التوليد على
ان لها مبدأ معينا و بدونه يمتنع التوليد راسا لتعسف بعيد عنهم و اصل الاصول للاثبات قدم العالم هو امتناع التخلف بين العلة التامة
و معلولها و قد عرفت حاله و بالجملة بين حدوث حادث ما و امتناع التخلف المذكور فقد ذكرنا ما اسلفناه ثم لما فرغنا من المقامين الموعودين
و الكلام قد عرفت في اثناء الكلام ما يتبين به المرام لكن لا باس ان نشبهك ثانيا لما وعدناه و لا اقل من ان نحكك (?) ما هو الحق في المقام فاعلم
انك لما دريت ان المحال في ربط الحوادث بالقديم ان سبيل اعداد السابق للاحق سواء كانا امرين منفصلين او جزئين من المتصل الوحداني
بان يكون الحادث على عدم صريح عدما حقيقيا في حاق الواقع لا اضافيا محضا فيوجد بوجوبه المستفاد من السابق الرابط ربطا و قد
سددنا طريق رجوعهم الى القول بالقدم الدهري الموجب لعدم انفكاك المتاخر عن المتقدم انفكاكا في حاق الواقع و لوح الدهر و هو
الموجب لحضور زمرة الحوادث عنده نعم حضورا موجبا لمعية الحوادث بجملتها معه نعم معية غير انفكاكية في حاق الواقع و نفس الامر فكان
الحوادث نظرا الى هذا النحو بمنزلة الثابت فليس لها في ظرف الخارج الا الوجود و لا يتصور هناك عدم سابق و لا طارئ و قد عرفت مفصلا
فقد لزم من هذين و من بيانات اخرى مرت ان لكل (?) الماضيات من الحوادث سواء كان زمانا او زمانيا اللازم من قدم العالم على رايهم
و الكلام ذلك البتة و اعتقادي في المتعاقبات الزمانية لبطلان ثبت تناهي المتعاقبات من ذلك الجانب و يكون وجوداتها بعد العدم
الصريح عدما حقيقيا يكون به كل واحد منها منفكا عن الثابت المحض معا و بدلا ايضا لا اضافيا محضا كما قد قالوا و الكلام المتعاقبات
الاستقبالية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد و وجود المستقبلات بتمامها مع الطلنا (?) سابقا دهرا و زمانا بحيث لا يريبك ريبة و لا تعلقك
اضطراب دهرية و تناهي المتعاقبات في الماضي لا يوجب امتدادا وهميا غير متناه واقعا بين وجود الثابت المحض و بين اول الحوادث
كما توهم لان توهمه كتوهم امتداد الخلاء فيما وراء الفلك الاقصى كما عرفت فلا نعيد و اتصاف ذلك الامتداد الوهمي بالزيادة و النقصان
كاتصاف امتداد الخلاء بعينه ليس شيء في نفس الامر بل لا تحقق من حد الوهم فقط و انما ذلك لقياس حاله على ما استقر العادة عليه و الالف
و هو وجود الحركة المتغيرة و تعاقب الحوادث المشهور كقياس توهم الخلاء بناء على الامتدادات المكانية ههنا و توهم القبليات
و البعديات هناك متناهية كانت او غير متناهية ثمرة من ثمرات ذلك و لا يغرنك بذلك ان تحقق القبليات و البعديات و وجود الموصوف

المتعاقبات

بيانها انه يمتنع نفي الواسطة في العروض كان مستحيلا من قبل ثم تحقق امكانها فتحققها فانه لا غرض لنا يعتد به حتى نتكلم فيه نعم لا يبطل
الاتصال الغير القار الا ذلك لا انتفاء حقيقة بوجوه مذكورة من قبل فلزم منه عدم امكانه ايضا فان امكان الحركة قطعا فلا موصوف بها
بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت والعروض امر الكميات الاتصالية الغير قارة ومع ذلك فالمعنى الانتزاعي من الحركات المقسوم الى الساعات
والايام غير منكر لكنه ليس في شيء وقد مر ثم تحقق العدم السابق على حدوث اول الحوادث بحيث يكون مجامعا مع الثابت المحض ثم تحقق
وجود ذلك الحادث بدلا منه في حاق الواقع موجبا لتخلف المعلول عن موجبه لاقتضاء الارادة وجوده كذلك قد عرفت انه غير مستحيل وذلك ان تقول
انه ليس تخلف حقيقة بل الوجود مع الموجب ربما يوجب التخلف فتذكر ما سبق ولا يمكنك ان تقول قبلية العدم على الوجود انفكاكية فلا
يكون الا بالزمان فيجب وجوده عند عدمه لما وعيت من قبل ان الاتصاف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض راجع الى النفس الاشياء من الحوادث
والحركات وبمعنى عدم الواسطة مطلقا في الثبوت ولا في العروض ليس الا متصل غير قار بل لا يلزم ذلك انما يلزم للاتصاف ان يكون بالنظر الى
ذات الموصوف او بالنظر الى علة ما لم تكن تلك العلة موصوفة بتلك الصفة بالذات بذلك المعنى فلا فالموجب لاتصاف الاشياء بالقبليات
والبعديات والواسطة في الثبوت لها ولكل تبديل وتغيير في عالم الكون والفساد بل عالم الامكان ليس الا نفس الارادة التامة الكاملة منه
تعالى لوجود الاشياء وخصوصياتها بسلطان قضائه وفيضه الاقدس في وجوده المقدس على حسب ما اقتضته نظام العالم باحكامه الغريب وترتيبه
العجيب البديع الناشي عن خصوصيات حقائق الاشياء واحوالها اللازمة والمفارقة ولا ضير في صيرورة القبل بعدا او بالعكس نظرا
الى ان المناط هو الغاية الازلية ومما يتم انه اذا ارتفع امتداد الزمان الكمي من البين لم يبق في يد العقل ما يأتي به الحكم بالقبلية
والبعدية فقد مر جوابه من انه انما يثبت به الملازمة بين فرض الامتداد الزماني وبين اعتبار المتعاقبات من حيث التعاقب وذلك و
لا يجدي لما نحن فيه من ثبوت الاتصاف في الزمان بالذات ولا يحصل الفرق بين اجتماع القبليات والبعديات حتى يقتضي امتداد الكميا غير قار
وبين قبلية واحدة وبعدية كذلك فلا يأبى عن طباع الدهر وحاق الواقع فلا حاجة لها الى تلك الكمية كما قال السيد الباقر في كتبه كيف واذا جاز
القبلية الواحدة في حاق الواقع مع قطع النظر عن الكمية الزمانية ويقع البعدية موقعها كما افاده فلا يزيد على القبلية الاولى قبلية
اخرى ثانوية الا وهي قبلية واحدة فلا يستدعي امتدادا وكمية لما وضح ان القبلية الواحدة لا يأبى عن طبيعة الدهر فلا يزال يزداد
القبليات والبعديات شيئا فشيئا الى ما لا نهاية وهي في كل درجة واحدة من القبلية فينبغي ان لا يقتضي كمية زمانية اصلا والعجب
من هذا القول ما زعم بعض الناس ان الكمية الزمانية المعبر عنها بالفارسية بدرنكى ضرورية وان لم يوجد حركة او حادث وبالجملة تغير اصلا
وادعى ان تلك الضرورة الى وجدانه الغير المشوب بالوهم وهو بعد مشوب به ولنعم ما قال السيد كلما فرضه العقل مجردا عن غواشي الوهم كان كذلك
وقد مر فتذكر وان شئت قلت ان اريد بقوله ضروري انه ضروري بالذات فيلزم كونه واجبا بالذات وان اريد انه ضروري في التحقق
ولو بالغير فالاشكالات السابقة عائدة اليه وان اريد انه ضروري بحسب صحة الانتزاع فمسلم لكنه لا يصح انتزاعه من امر ثابت لما مر بل من
المتجدد والمتصرم فلا بد ان يكون منشأ انتزاع متجدد ومتصرم فكيف ينتزع بدون تحقق متغير ما قبله في الخارج وقد زعم ان الزمان
مع قدمه متناه في جانب الماضي ولا ملازمة بين كون الشيء قديما وبين كونه غير متناه كما في الفلك مع ذلك قياس مع الفارق فانه

فرق بين التقدم في الامور القارة وفي الامور الغير القارة فالتناهي مع القدم في الاول معقول دون الثاني كيف وقدم المتناهي
القار عبارة عن استيعابه افق التغير والتجدد بتمامه الغير المتناهي وليس في الثاني كذلك فان قدمه عبارة عن نفس عدم تناهيه في الماضي
والا لكان لتجدده وتغيره اول حد ضرورة فنقول قبل اخذه في الحد الاول من التجدد لا بد من وجود ذلك الزمان لفرض قدمه فلا يكون
هناك تجدد ولا تغير مع انه لا حقيقة له سوى التجدد والتصرم فلم يكن زمانا بحث وان لم يتصور على ذلك الحد قبل وفيه كما زعم
فمع انه غير معقول الا ان كل حد فرض في الماضي معينا يكن قبله حد سابق عليه تصور بالضرورة يلزم ان يكون الثابت المحض ايضا موجودا في الخارج
من ذلك الحد لانه لا حصر ثبته يعقل وجود الثابت فيه ثم يلحقه اول اصل التجددات والا لكان معه الزمان في ذلك الحد لعدمه فعاد الى الحد
من وجود بلا زمان وانفكاك التجدد منه فلم يكن زمانا وبالجملة حيثية اول التجدد يجب ان يتاخر وتنفك عن الثابت وان لم يكن ذات الزمان
متاخرا وفيه الخلف لانه راجع الى نفي العقول بالزمان لانفكاك لازمه الذاتي نعم ههنا طور وراء طور العقل المتوسط وهو طور العرفاء قدس
اسرارهم وهو ان زمرة الممكنات ما شمت رائحة الوجود وانما هي اعتبارات وانتزاعات تنتزع من ذات واحدة حقة حقيقية
فليها الوجود بل هو الوجود المحض ليس الا وهي حقيقة الحقائق في مرتبة والغني لها براءة وتنزه في مرتبة وهي منشأ الانتزاع بنفس
ذاتها الجميع ما يتصور او يعقل ولا اشكال في كون شيء واحد بذاته منشأ لانتزاعات امور كثيرة عند ارباب الظواهر ايضا كما في انتزاع
الصفات الكاملة عن الواجب تعالى فكذلك الذات مع جمعيتها المرتبتين السابقتين جامعة للمراتب كلها في كل مرتبة ولها كمون وبروز
في كل درجة وتعين قابلة لحقائق متفرقات العالم كما نص عليه في فصوص الحكم او مشتملة على الكل بالفعل وهو الكمون والبروز عندهم
موجد بالقول نعم اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى كما نص عليه في الفتوحات المكية فلما كانت ذاته بذاته وكل درجة منشأ لانتزاع الحقائق
كلها ومنها الحقيقة الزمانية منتزعة منها على سوال سائر وانما سبيل الانتزاع عندهم حيثية ذاته بذاته او ذاته مقيدة مخصصة بدرجة
مخصوصة على حسب عناية الازلية مطابقا لفيضه الاقدس الذاتي فما اقتضته العناية انتزاعه في آن تنتزع كذلك وما اقتضت انتزاعه
في زمان يكون كذلك وليس الآن والزمان شيئا غير ما ينتزع من الذات على حسب العناية فبعد ما لم يتناهى الماضيات بوجوه مذكورة ثم
قبل فلعل ذاته نعم بحسب عنايته لم تقتض الا كذلك سواء كان اللاتناهي ممكنا في نفس الامر او لا وعلى ما قلنا يتفرع قبض الزمان وبسطه
على رائهم قدس اسرارهم فان الكمية الزمانية لما لم تكن عندهم الا ما ينتزع حسب العناية عن ذاته تعم وذاته تعم الانتزاعيات على نحو
يعقل ... سور ولو كان ذلك النحو خارجا عن حد العقل المتوسط فيمكن ان ينتزع لوسعة الذاتية على حسب عنايته مدة معينة لتسع حوادث
معينة عند جماعة ويمكن ان ينتزع مدة معها اخرى اكثر منها من ذاته تعم لتسع حوادث اكثر من ذلك بحسب العناية الازلية بل يجوز على
هذه الطريقة ان توجد مدة واحدة بحيث تمر على احد كساعة وتمر على آخر كسنة او الف سنة لكن الوصول الى هذه الرموز والعثور على
امثال هذه الكنوز لا يتيسر بقوة الفكر ومعونة المقال بل لا بد له من ذوق آخر وقوة اخرى وليس الحوادث كلها غير ما ينتزع عنه تعم
بالفيض الاقدس ولهم في قبض الزمان وبسطه شهود ومعاينات حقة صحيحة تستشهد حادثة معراجه صلعم كما هو مشروح امثال هذه
الكلمات وان لم يقرع سمعك لا يبعد الاريبة ومراء فيك ولذا نطيل الكلام ببيان اكثر من ذلك الا ان لها طور وراء طور العقل المتوسط

معينا

ربه
تسع

مشهور دم

لكن الحق في الحقيقة ولا يدرك مسالكه الا ارباب الطريقة خصهم الله بنعمه وهو المالك بتفضله لعباده المقدسين من الادناس البشرية المترقين عن الملكات الملكوتية الى رتبة غيب الاحدية رضوان الله عليهم والله ذو الفضل والعناية وهو ولي التوفيق والهداية منها مسئلة وجود الهيولى والصورة الجسمية وتركب الجسم الطبيعي منهما والهيولى عند المشائين جوهر بسيط في نفسه متصل ولا منفصل قابل لحلول الصورة الجسمية والصورة الجسمية عندهم جوهر ممتد في الجهات الثلث وهي حالة في الهيولى ويتركب الجسم منهما وقد ذكروا في وجه الاستدلال عليه ابوابا اقواها برهان الوصل والفصل وتقريره على ما ذكروه يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الاتصال الثابت في الجسم المفرد بابطال الجزء الذي لا يتجزى يجب ان يكون امرا جوهريا فانه لو كان عرضيا سواء كان قائما بالجزء الاخير من الجسم كما زعمه الشيخ شهاب الدين المقتول في التلويحات او يكون قائما بنفس الجسم على التقديرين يجب ان يكون محله متقدما عليه بالوجود من حيث الطبيعة لوجوب تاخر المهية عن طبائع محلها وكذا من حيث الشخصية لوجوب حاجة التشخص الى المحل الشخصي في وجوده فيجب ان يكون ذلك المحل في مرتبة وجوده المتقدم عاريا عن الاتصال لانه انما يحصل في مرتبة عروض العارض به فهو في تلك المرتبة اما من المجردات ان لم يكن قابلا للاشارة الحسية او يكون من قبيل الجوهر الفرد الثاني قابلا لها وكلاهما لا يصلح لان يصير متصلين ممتدين فوجب الاتصال امرا جوهريا غير متاخر عن محله بل يكون متقدما عليه حتى لا يتصور وجوده بلا اتصال كما ذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في التلويحات من عرضية الاتصال في الجسم يرد عليه ان الطبيعة العرضية وان وجب تاخرها من حيث المهية عن مهية المحل كما هو معتبر في تعريف العرض وكذا يجب تاخرها بشخصها من تشخص المحل لان تشخص الحال مطلقا انما يستفاد من تشخص المحل كما ذكروا لكن يجوز ان يكون طبيعة الحال العرضي من حيث المهية علة المحل المخصوص التشخصي وقد نصوا بجوازه وصرحوا بان الزمان محتاج الى المحل المطلق وهي الحركة المطلقة لكنه علة للمخصوص وهي حركة الفلك الاقصى فيجوز ان يكون المحل المخصوص للاتصال سواء كان نفس الجسم او جزءه متاخرا عن طبيعة الاتصال المطلق ويكون الاتصال المط محتاجا الى طبيعة المحل المط كما ان تشخصه محتاجة الى المحل المخصوص ويكون الاتصال ح امرا عرضيا ولا يلزم كونه من المجردات عن الاحياز ولا كونه من قبيل الجواهر الفردة في مرتبة وجوده السابق على الاتصال لما عرفت ان المحل المخصوص متاخر الوجود عن طبيعة الاتصال فلا يكون له في الخارج مرتبة وجود سابق على الاتصال حتى يكون من المجردات او من قبيل الجواهر الفردة فان الشيء المتصل ولو كان ذلك الاتصال بحسب الطبيعة لا الشخصية لا يجري فيه هذا التقسيم الذي مر حتى يكون من قبيل احدهما فان الشيء اذا كان متصلا والاتصال متقدم عليه لا يكون له في الخارج مرتبة متقدمة على الاتصال حتى يكون مجردا في تلك المرتبة او من قبيل الجواهر الفرد كيف والامر المتصل حين اتصاله لا يجوز عند العقل ان يكون مجردا او جوهرا فردا نظرا الى صحة الاشارة او عدم صحتها فان كون الشيء متصلا بذاته او بامر متقدم عليه يابى عن ان يكون جوهرا فردا او جوهرا مجردا لما بين الاتصال والامتداد وبين كون الشيء مجردا او جوهرا فردا من المنافاة ضرورة فان الاتصال يقتضي التحيز فكيف يكون مجردا او يقتضي الامتداد فكيف يكون جوهرا فردا الثانية ان الجسم المفرد المتصل قابل للانفصال الخارجي لكما ذهب اليه ديمقراطيس من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبية والكان كل واحد منها جسما مفردا متصلا بذاته لا يقبل الانفصال مطلقا لا كسرا ولا قطعا وان قابلا للانقسام الوهمي الجزئي والكلي العقلي والجسم المركب منها قابل للانفصال بل منفصل بالفعل فالمتصل حقيقة غير قابل للانفصال الخارجي فلا شك في انه يقبل القسمة الوهمية كما اعترفتم فانه ان الوهميات منه تنتهي اليهان ومتناهيان للكل ضرورة اتحادهما في الوجود والهوية

لمسئلة اثبات الهيولى
مسئلة وجود الهيولى

الاولى

لا م

الثانية

صح الاتصال

يعني الاتصال والتباين اللذان لا ينفصلان والامور المتشابهة في الحقيقة متشابهة في الاحكام فلما جاز على الكل الانفصال يجب صحته على الاجزاء
الوهمية وما ذاك الا بالانفكاك الخارجي فان قلت انما جاز على الكل الانفصال الخارجي الانفكاكي في نفسه والامر في الانفصال الحادث الطاري فليصح مثل
ذلك على الاجزاء الوهمية فليمكن كون الاجزاء في اصل الفطرة متمايزة لكن لما وجدت متصلة فلا يمكن انفصالها عقيب الاتصال فلا تفكك
الانفصال الطاري وهو غلط هاهنا في اتمام البرهان قلت فيما اعتبر فيه معنى جواز الانفصال الفطري على الاجزاء بدل الاتصال كفاية فيما نحن
فيه من تتميم البرهان ونحن انما نحن في الاستدلال مطلق الانفصال فطريا كان او تعقيبيا كما ستطلع في نظم البرهان يرد عليه انه ان اريد
بقولكم الامور المتشابهة في الماهية تكون متشابهة في الاحكام انه يجوز تلك الاحكام على كل فرد من تلك الطبيعة بمعنى ان طبيعته لكل فرد ماهيته
لا تابى عنها فمسلم فان الطبيعة لو كانت آبية عنها بنفسها لما صحت على فرد منها لانها مشتركة في جميع الافراد على السوية لكن لا يلزم
جواز تلك الاحكام على فرد نظرا الى تشخصه فان الطبيعة وان لم تكن مانعة عنها لكن يجوز منع التشخص عنها كيف والطبيعة الانسانية
مثلا لا تابى عن التشخص المعين كتشخص زيد مثلا وايضا لا تابى عن خواص ذلك التشخص اللازمة له وكذلك كل فرد من افراد الانسان لا يابى
عن ذلك نظرا الى الطبيعة المحضة ومع ذلك ياباه نظرا الى تشخصه فلما لم يجز تلك الاحكام نظرا الى فرديته ذلك الفرد فلا يمكن حصولها له
وعدم الاباء نظرا الى الطبيعة لا يغني في شيء اذا منع عنها التشخص فاذا لا يصح الحكم بجواز اتصاف كل فرد بما اتصف به فرد آخر
من الطبيعة نظرا الى تشخصه فيجوز ان يكون الكل موصوفا بالانفصال الفطري ولا يمكن جواز اتصاف الجزئين الوهميين به لتصادم
تشخص الجزئين فلا يمكن الاستدلال بجواز الانفصال الفطري على المط وان اريد ان كل فرد من الطبيعة نظرا الى فرديته يجوز عليه تلك
الاحكام فهو كما عرفت فان قلت الجواز نظرا الى الطبيعة كما عرفتم يكفي لبيان المط قلت ذلك ليس بشيء لان ما له جواز ذلك الحكم على
نفس الطبيعة اعم من ان يكون في ضمن كل فرد او في ضمن بعض الافراد الآخر سوى الفرد الذي نحن في اثبات جواز الانفصال اي الجزئين
المفروضين فان جواز حكم على الطبيعة انما يفيد جوازه على بعض الافراد كما عرفت في تشخص زيد مثلا فاذا لم يجز ذلك الاحكام على
الفرد المط المأخوذ لاثبات اصل المدعى فلا عبرة فيما نحن فيه كما لا يظهر لك من تقرير البرهان كيف ومبناء الكلام هاهنا على ان الامر المتصل
لا يبقى تشخصه بعد الانفصال او بعد فرضه منفصلا في اصل الفطرة بدلا عن الاتصال موجب لتتميم البرهان ان يكون ذلك التشخص
بعينه قابلا للانفصال الفطري او الطاري فقبول الطبيعة الانفكاك باعتبار فرد لا يكفي ما لم يثبت ان الجزئين الوهميين من الفرد
المتجاوز [illegible] بل عن غيره بحسب الفطرة قابلا للانفكاك الطاري او الفطري حتى يرد ان تشخص المتصل بعينه لم يبق بعد طرو
الانفصال والانفكاك او فرضهما في اصل الفطرة بدل اتصال الجزئين الوهميين فوجب اشتمال الجزء على امر آخر وهو الهيولى واما
قبول الجسم المفرد الانفكاك الفطري الموجب لانفصاله عما عداه لا يغني في شيء وان كان يوجب قبول الطبيعة مطلقا ما لم يثبت
جواز طرو الانفكاك او فرضه في اصل الفطرة بدل الاتصال الفطري على الجزئين الوهميين **الثالثة** ان الامر المتصل الشخصي وهو الجسم
المفرد الذي لا منافية بعد طرو الانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال لا يبقى تعينه وتشخصه وان بقي بجنسه ماهيته النوعية في ضمن
فرد من او افراد آخر متشابهة للاولى وذلك لان الجسم المفرد المتصل بذاته له وجود واحد وتشخص واحد لعدم التعدد فيه لا الخ

اعتبر فيتم

الا الحكم له

الثالثة

بحسب الذات ولا بعث الى الاجزاء لانه لا جزء له في الفعل لكونه جسما مفردا فلو كان له اجزاء بالفعل لكانت اما متقدرات منقسمة في الجهات او لا على الاول
يكون مفردا او على الثاني يرجع القول بالجوهر الفرد او ما في حكمه ولا شك ان تعدد الوجود لا يتصور بدون تعدد المضاف اليه فلما ثبت
توحد الوجود لزم منه توحد التشخص لما بينهما من المساوقة فتوحد الاتصال في الجسم المفرد المتصل بالذات الذي هو جوهر لازم لوحدة الوجود
والتشخص فاذا طرء عليه الانفصال او وجد الانفصال بدل الاتصال ابتداء يكون جسمان جوهران متغايران متباينان في التشخص والوجود
فمع الوحدة الاتصالية في المتصل بالذات وحدة تشخصية ووحدة وجودية ومع الكثرة الانفصالية كثرة تشخصية وكثرة وجودية فالمتصل
المتصل الواحد الموجود بوجود واحد المتشخص بتشخص واحد لا يصلح ان يبقى بعد الانفصال بتشخصه والا يلزم كون شخص متشخصا تارة وشخصين
تارة اخرى ولكون شيء واحد بعينه موجودا بوجود واحد تارة وبوجودين اخرى وقد عرفت ان تبادل الوجود يوجب تبادل ما يضاف
اليه وبا ... تبادل التشخص فيجب ان ينعدم ذات المتصل الاول بالتشخص ويحدث متصلان آخران بعدهما حين الانفصال فليس للقائل
ان يقول ان الاتصال حقيقي وهو على نوعين الاول مبدء فصل الجسم الطبعي وهو كون الشيء بذاته مصداق حمل الممتد في الجهات الثلث
والثاني مبدء الفصل المقسم للكم وهو كون الشيء في ذاته بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في الحدود المشتركة والمراد بالحد
المشترك ما يكون مبدء القسم وهو بعينه منتهى لقسم آخر كالسطح والخط والنقطة والآن واضافي وهو كون الشيء متحد النهاية مع آخر فالانفصال
لانفصال انما يبطل الاتصال الاضافي دون الحقيقي فان الجسم بعد الفصل مصداق حمل الممتد في الجهات كما كان قبله وذلك لانك قد عرفت
ان الانفصال يعدم ذات المتصل الحقيقي بالذات لانه يوجب بطلان الوجود والتشخص الاول للجوهر المتصل بالذات وحدوث شخصين
منه جوهرين ممتدين متشخصين بتشخصين حادثين بحدوث العدد معه الانفصال اضافي فانه لا اثر وعليه ان الاتصال يبطل بالانفصال مسلم لكن
هذا الاتصال غير الاتصال الحقيقي الذي فسرتموه بكون الشيء بذاته مصداق حمل الممتد في الجهات الثلث فالمعنى الذي هو مصداق الممتد
في الجهات الثلث فالمعنى الذي هو مصداق الممتد في الجهات شيء المبهم ومجهول الكنه يعبر عنه بلازمه وهو قبول الابعاد الثلثة والممتد في
الجهات وله تعينان تعين ذاتي مستمر في حالتي الفصل والوصل ولذا لا يتبدل كونه مصداقا لحمل الممتد في الجهات في تينك الحالتين وبه وحدة
وجود الخاص عنه ولا يبطل ذلك بالانفصال وله وحدة ذاتية لا تتبدل في الحالتين وايضا له تعين عارضي ثابت له بالعرض بواسطة اتصال آخر
عارض للاول وهو ايضا شيء المبهم ضروري الانية يعبر عنه بلازمه وهو كون الاجزاء العرضية المتقاربة بحيث اذا نسب بعضها الى بعض يكون الحدود
الفاصلة بينها بالقوة لا بالفعل ومن لوازمه عدم الامتياز بين تلك الاجزاء بخلاف ما في صورة الانفصال فان الاجزاء المتقاربة يتمايز بعضها عن بعض
حتى يكون لكل جزء منفصل عن آخر حد على حدة بالفعل فالانفصال انما يعدم هذا الاتصال دون الاول فثمرة الانفصال محض الامتياز بين الاجزاء
وفعلية الحدود التي كانت بالقوة وذلك عرض فيه فحين طريان الانفصال او فرضنا ابتداء بدل الاتصال انما يعدم الاتصال الذي يلازمه عدم
تحقق الحد المشترك بالفعل بين الاجزاء بمعنى عدم امتياز الاجزاء وهذا ايضا معنى اضافي يلحق الشيء بالنسبة الى آخر ولا نعني بكونه اضافيا انه ليس
في الخارج بل في الذهن بل المقصود انه يعبر بمفهوم اضافي لا بد له من شيئين كما ان مقولة الوضع عندهم امر عيني يعبر عنه بمفهوم اضافي وهو الهيئة
الحاصلة بنسبة الاجزاء بعضها الى البعض وبنسبة الى الخارجيات فتعدد الاشخاص الحاصل بالانفصال انما يرجع اولا وبالذات الى هذا الاتصال

وثانيا وبا

ودفاقلنا انه ضروري الانية لما عرفت ان الانفصال الذي ... بالقوة ... عرضا ... مع ... الاجزاء ... المتقدر ...

وثانيا وبالعرض الى الاول فان كان هذا المعنى هو الذى سميتموه اتصالا اضافيا فهو قبيل وان كان خلاف الظ فذلك وان كان المراد غير ما
ذكرتم من المعنى الاضافى ما يعرض للجسمين بل للمقدارين المتمايزين حين تقارنهما اتحد بهما كما يفهم من كلام بعضهم فهو ذكرنا معنى آخر وان لم يوافق
اصطلاح المشائين من القائلين بالهيولى الاولى وايضا ما ذكرناه ان كان عين مرادكم بالاتصال الحقيقى الذى جعلتموه مبدء فصل فصل
الكم فذاك وليس علينا تعيينه لكن ما بالانفصال لا يعدم الا هذا الاتصال بمعنى الاول كما عرفت وان كان غيره فلا بد لكم من البيان عليه لان ذلك
منصبكم ومع ذلك يجب عليكم اثبات ان الانفصال كما يعدم هذين المعنيين كذلك يعدم ما يصدق عليه الجوهر الممتد فى الجهات بالمعنى الاول
يثبت مدعاكم بل العالم كلها يجوز ان يكون جسما واحدا شخصيا بحسب نفس حقيقة الجوهر باعتبار تعينه الذاتى المستمر ووجوده كذلك وان كانت
متعددة فلكية او حادثة بحسب الاتصال العارضة فذاته المستمرة الغير المتبدلة دائما كما كانت على الشخصية الذاتية فان لحقها الاتصال العارض
واحدا صارت ذات واحدتين وحدة ذاتية ووحدة عارضية وان لحقها اتصالات متعددة عارضية صارت ذات واحدات وتشخصات
كثيرة بالعرض حسب تعدد العارض وان كانت فى ذاتها حسب وحدة احدية مستمرة ولا تنافى بين الوحدة الذاتية والكثرة العارضة لان احدهما
اولا وبالذات واخريهما ثانيا وبالعرض وهذا بعينه كما قال الشائون فى هيولى العناصر ان لها تعينا ذاتيا مستمرا فى الحالتين المذكورتين
ولها تعينات اخرى تابعة للصورة الجسمية الشخصية فتعدد اشخاص الصورة اولا وبالذات يوجب تعدد الهيولى ثانيا وبالعرض و
لا ينافى ذلك التعدد العارض للوحدة الذاتية ويحصل ذلك كله منع ان يكون الوحدة الشخصية فى شئ ولو كان ذلك الشئ مقصودا في الحمل الممتد
فى الجهات لازمة للوحدة الذاتية الاتصالية العارضة حتى تزول بزوالها فالانفصال انما ينافى الثانية فقط وذلك معنى آخر يوجب
عدم الامتياز الاجزاء المقدارية وبطلانه بالانفصال يوجب الامتياز فيهما مع حدود بالفعل والاشتراك بما له الى فوات ما يصدق عليه انه ممتد
جوهرى فى الجهات ولذا لا يتبدل صدق هذا المعنى عليه بعد الانفصال كما عرفت وانما يتبدل بعدة الاتصال بمعنى آخر قد شرحناه مرارا وبا
لجملة الانفصال لا يحدث الا امتياز الاجزاء الوهمية وانفراز بعض عن بعض ولا يعدم به الا اشتراك تلك الاجزاء فى حدود بالقوة لا ذات
الممتد فى الجهات او القابل للابعاد وما قالوا ان الوحدة الاتصالية فى المنفصل بالذات والوحدة الشخصية متلازمان فلما بطل وحدته
الاتصالية بالانفصال بطل الوحدة الشخصية ان اريد بالاتصال ما هو وصف الاتصال الاضافى الذى كما ذكرنا حالة كون الاجزاء المقدارية
للامتياز مع كونهما مشتركة فى حدود مشتركة لا بالفعل بل بالقوة فسلم انه يبطل بالانفصال كما قلتم ونحن انما عدكم عليه ولما بطل وحدته
الاتصالية بطل تشخصيته ايضا ويحدث اتصالان آخران اضافيان بالمعنى المعهود ولا يوجب تعدده تعددا فى محله الا بالعرض لا بالذات
لان هذا المعنى عرض زائد قائم بالمحل الممتد بذاته يتبدل بطريان الفصل والوصل او نحوهما ابتداء بدل الوصل فالفصل والوصل عبارتان عن
الامتياز بين الاجزاء الوهمية وعدم الامتياز بينهما وكلاهما عرضان متعاقبان على موضع احدى الذات مستمر الوجود والشخصية
يصدق عليه انه ممتد فى الجهات او قابل لفرض الابعاد الثلث المتقاطعة على زوايا قوائم وان اريد بالاتصال معنى يعبر عنه بكون الشئ
مصداق حمل الممتد فى الجهات او بكون الشئ قابلا لفرض الابعاد الثلث وان كان ذلك المعنى مجهول الماهية خفى الاكتناه فلا يبطل وحدة
الذاتية بالانفصال فيبطل الشخصية الذاتية لانك قد عرفت ان الانفصال انما يعدم ذلك المعنى دون هذا فلو ادعى احد ان الانفصال

العالم يجوز ان يكون جسما واحدا [illegible]

بلغ

ثم تبادله

بدله الانفصال

يعدم وحدته الذاتية كما يعدم بذلك فهو اول النزاع ومن قبيل الرد والتعيين لا برهان ولا ينفع ما قال الصدر الشيرازي انه لا يلزم من ان الانفصال
يعدم الاتصال فان كان ذلك الاتصال حقيقيا فهو امر جوهري خصوصا عند صاحب هذا المذهب لانحصار الاتصال عنده في الجوهر فثبت المط
وان كان امرا اضافيا كالتثليث والتربيع يلزم ان يكون في الجسم اتصالات وانفصالات غير متناهية بالفعل بحسب ما في الجسم من قوة الانفصالات
الغير المتناهية لانك قد عرفت ان الاتصال الاضافي الذي ينعدم بالانفصال غير ما ذكرت بل هو ما ذكرناه فهو واحد ما دام الجسم على الاتصال
وينعدم بكل انفصال يرد عليه سواء كان وروده على النصف والثلث او غير ذلك مما لا يتناهى من انحاء الفصل ويتعدد بحسب حدوث
الانفصالات او بعرضه يزول الانفصال ابتداء وان شئت قلت ان الاتصال الحقيقي هو المعدوم بالانفصال على اي نحو ورد لكنه عرض من
عوارض الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلث وان كان ما يعبر به معنى اضافيا كما عرفت وكذا لا ينفع ما قد مر في الفرق بينه وبين الهيولى بان
الهيولى لما لم يكن متحيزة بذاتها بل كان تحيزها بتبعية الجسمية فلها وحدة ذاتية مستمرة ووحدة عارضية من قبل الجسمية الموجبة لتحيزها متبدلة بتبدلها
بخلاف الممتد الجوهري فانه متحيز بذاته فلا يلزم ذلك لانا نقول ان ما يصدق عليه مفهوم الممتد في الجهات وان كان جوهرا متحيزا بذاته فمع تحيزه يجوز
ان يكون له وحدة ذاتية ووحدة عرضية من قبل لوازمه ثانيا وبالعرض ولا تنافي بين كون الشيء متحيزا بذاته واحدا بحسب نفسه وبين كونه متعددا
بحسب عوارضه اللازمة ثانيا وبالعرض فالتحيز لا ينفع الا تصاف ثانيا وبالعرض فان قلت ان الجسم المفرد لا شك انه جسم واحد شخصي فلما انفصل
صار جسمين شخصيين فاستحال بقاء الاول لتبادل التشخصات عليه والا لزم ان يكون الجزئي كليا وان شئت قلت بعبارة اخرى لا شك ان
الجسم المفرد قابل للانقسامات غير متناهية في الخارج كما في الوهم فالاقسام الخارجية الى الفعل بالقسمة الخارجية لا شك انها اجسام متعددة
فهل كانت موجودة بشخصيتها بالفعل قبل الانفكاك ام لا على الاول يلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام لما انها غير متناهية حسب قبول
الجسم للانقسام وقد اعترفتم بانها ليست موجودة بالفعل قبل القسمة وعلى الاول فقد ثبت حدوثها بعد الفك فلم تكن قبل تشخصاتها بل يحتمل
ان يكون الشخص الاول حاملا لهذه التشخصات لما عرفت من لزوم صيرورة الجزئي كليا على ما عرفت من المساوقة بين الوجود والتشخص
فيلزم كون شيء بعينه موجودا بوجود مرة وبوجودات متعددة اخرى قلت في الجواب عن الاول انه ان اردت بالجسم المفرد والمجموع الحاصل
منه معنى يصدق عليه انه ممتد جوهري ومن معنى الاتصال الاضافي الذي ذكرناه ومآله عدم الامتياز بين الاجزاء الوهمية التي يشتمل عليها
الجسم اخترنا انه باق بعينه كما كان بوحدته وشخصيته الذاتية المستمرة ولا يلزم صيرورة الجزئي كليا فان هذا المعنى جزئي كما كان من قبل وانما عارض
الى الاتصال الاضافي بمعنى عرضية فيبطل التشخص الاول منه وحدث آخران من نوعه اولا وبالذات وليس هذا التبدل ثانيا وبالعرض الى ما
يصدق عليه انه ممتد جوهري او قابل للعرض للابعاد الثلث فالتعدد في الجسم بهذا المعنى ثانيا وبالعرض فحسب ولا يلزم من التعدد على هذا النحو صيرورة
الجزئي كليا البتة والجواب عن الثاني على وفاق جواب الاول ان قولكم لا شك انها اجسام مسلم ان اريد بالجسم المجموع من الامر الجوهري الممتد و
من المعنى الاضافي لكنها لم تكن حاصلة من قبل بل حدثت بالانفصال وتعددت بحسب تعدده وانما كان من قبل جسم واحد بوحدته الذاتية
والعارضية باشتماله على اتصال اضافي واحد ان اريد ذلك المعنى البسيط الجوهري فان اريد بقولكم انها اجسام متعددة انها تعددت بالعارض
فمسلم وان اريد تعدد نفس الجوهر الامتدادي بصيرورته جوهرين او جواهر فمم كيف والانفصال انما يبطل معنى اضافيا هو اتصال بعض

تبدل ح

اجزائه

اجزاء الوهمية ببعض وحصله تحصل الخيار لم يكن قبل بين تلك الاجزاء الوهمية وفعلية حد مشترك بينهما كان بالقوة عند الاتصال ولا ابطل
الحقيقة الجوهرية ولا ينافيها فان القدر الضروري اللازم للانفصال ليس الا تخيار الاجزاء الوهمية فانما يبطل معنى عارض في الجسم واما التزام
ان الانفصال يلازم حدوث هويتين من الممتد الجوهري حتى يصير جوهر جوهرين اذا وعا ان الانفصال لا حقيقة له الا ذلك كما قد يشير اليه كلامهم
فلا بد له من بيان حتى ننظر فيه وما قلتم ان الوحدة الشخصية والوحدة الاتصالية في المتصل بالذات متلازمان فان اريد بالمتصل المعنى
الاضافي الذي يوجب اتصال الاجزاء بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها حد مشترك بالفعل بل بالقوة وهذا هو المتبادر من لفظ الاتصال
في العرف فمسلم لكن هذا المعنى عرض للجسم انما يبطل ببطلان وحدة الاتصالية وحدة الشخصية لا وحدة المعنى الجوهري وان اريد بالمتصل
معنى مجهول الكنه وهو الجوهر الذي يصدق عليه انه قابل لعرض الابعاد الثلث فالملازمة ممنوعة كيف وقد بين ان الانفصال انما حدث
الخيار بين تلك الاجزاء فلا يبطل به الا المعنى الذي يوجب عدم الانخيار ويجوز ان يكون مناطه المعنى العارض لا ذلك الجوهر القابل لعرض
الابعاد ودعوى ان الامر القابل لعرض الابعاد يجب ان يكون له وحدة اتصالية اضافية بمعنى عدم انخياز اجزائه الوهمية حتى ينعدم
ذلك الامر الشخصي ببطلان الوحدة الاتصالية الاضافية بالانفصال ليس بضروري الا بدليل الا ترى ان ماهية القابل لعرض الابعاد وما
كيفية تشخصيه ووحدته الشخصية مجهولة ولم يعلم ان مناط التشخص هو الوحدة الاتصالية العارضة ام غيرها بل لا يصح ذلك لان مناط التشخص
لا يكون عوارض الشيء فمن اين يحكم ان ملازمة الوحدة الشخصية والتوحد الاتصالي الاضافي المذكور بديهية فيجوز ان يكون ماهية القابل بحسب
تشخصها قابلة للاتصالات الاضافية الكثيرة وبالجملة الفرق بين ان الجسم الموجود قبل ورود الفصل كان يعد واحدا تشخصيا وبعده يعد
اجساما كثيرة فهو ان تتبع الحقائق ان يتقيض بمجاري العرف فقد ذكرنا ما يتبع بجوابه من ان مناط اعتبار التعدد في العرف هو استعداد
الثانوي الحاصل من قبل العارض ثم اعلم ان الجوهر القابل للابعاد الثلثة حقيقة شخصية موجودة وهو بذاته مع قطع النظر عن المعنى
العارض الاضافي مصداق الكمية يقبل اعتبار الاجزاء المتقدارية وهما وعقلا الى نهاية وكل ما يقبله فكان في الخارج كيف ولو كان
كمية منوطة على العارض الاضافي الذي هو لكان في المرتبة المتقدمة بالوجود على وجود العارض اما فرد الجواهر المحض ان لم يكن فا وضع
او من الجواهر الفرد ان كان فا وضع وكلاهما باطلان فثبت كمية بذاته الجوهرية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب ولكن الاجزاء المتقدارية
المنتزعة عن ذاته الكمية المتخارزة بالفصل في نفسها الاجزاء الغير المتخارزة عند الوصل فالتوحد الحاصل قبل الانخياز والتعدد الحاصل بعده
بالفصل راجعان الى نفس تفاد ذلك العارض او بطلان ذلك فقط لا يؤثران في تبادل شخصية الاجزاء حتى يحكم بان الاجزاء الوهمية
المتقدارية التي كانت منتزعة عند الوصل عن الحاصل بعد الفصل كما زعم المشاؤون من ان الجوهر الممتد بطل بذاته وبطل ببطلانه تلك
الاجزاء الوهمية ايضا وحدث اتصالان جديدان بعد الفصل بل هي بعينها وانما التفاوت في عارض الانخياز وعدمه وليس العارض
من مشخصات تلك الاجزاء فان العرض المنضم لا دخل له في تشخص المحل فلا يبطل تلك الاجزاء ببطلانه كما لم يبطل به نفس ذات الجسم الجوهر الاترى
ان المجموع اي الجسم نفس تلك الاجزاء سواء كان مع الوصل او مع الفصل فهو هو بعينه وان تبدل عارضه فلك ان تقول ان الباقي من
الجسم في حالتي الفصل والوصل نفس ذات الجوهر القابل وبقاؤه بعينه يوجب بقاء تلك الاجزاء وان تبدل عارض منهم العوارض سواء انسب في ذلك

العارض للاجزاء والى نفس الجسم الذي ليس الجسم غير تلك الاجزاء بل الجسم لما كان عندهم كما بذاته ولا يعقل كمية الشيء بدون الاجزاء المقدارية فالجسم
عين تلك الاجزاء المقدارية ووجوده وجودها سواء كان بلا امتياز بين تلك الاجزاء كما في صورة الاتصال او مع امتياز كما في الانفصال
فالاجزاء المقدارية انحاء الكمية الامتدادية الجوهرية وهي بعينها الجسم الجوهري الكمي فكما ان الجسم الجوهري لم يبطل بالفصل بل عارضه كذلك تلك
الاجزاء الجوهرية المقدارية لا تبطل فان مقدارية تلك الاجزاء على ما كانت عليه قبل الفصل لا تغير بالوصل ولا يبطلها فصل فالانفصال
الوهمي انما هو في الاتصال الاضافي بين تلك الاجزاء الوهمية التي هي في الحقيقة نفس الجوهر الجسمي الكمي لا نفس الاجزاء فبقاء الجسم الجوهري الكمي بعد
الفصل بعينه لبقاء تلك الاجزاء لانها عينه فكما ان الانفصال لا يبطل ذات الجسم بل عارضه كذلك لا يبطل ذات الاجزاء بل عارضها ولعلك
تقول عارضها بعينه عارضه فكما ان تكثر الجسم بسبب الانفصال انما هو ثانيا وبالعرض كما عرفت كذلك تكثر الاجزاء انما هو ثانيا وبالعرض باختلاف
ذلك العارض المسمى بالاتصال الاضافي ولا يوسوسك الوهم بان الاعتراف بوجود الاجزاء قبل الفصل كما هو بعده يوجب وجود الاجزاء
غير متناهية حسب ما في قوة الجسم من القسمة الى الاجزاء كذلك فيلزم المفاسد الواردة على النظام ويلزم انتقاض بالبراهين المبطلة للتسلسل فانا
ما اعترفنا بوجود الاجزاء بالفعل ممتازا امتيازا بالفعل حين الوصل بل وجودها هو وجود الجسم وهو ينتهي الى تعيين هوية وكذا بعد الفصل
الا ان الفصل يوجب امتيازا فيها كما في الجسم الكثير ثانيا وبالعرض كما مر نعم يجب القول بان لها حظا ما من الوجود وهذا من خواص الكم
بل من لوازم تشكيك الماهية الكمية على ما زعم صاحب هذا المذهب ولذا لا يكون تلك الاجزاء محلا للاعراض العينية كالسواد والبياض كما في
البلقة فان تلك الاجزاء قبل الفصل وبعده تتصف بتلك الاعراض على نسق واحد ويكون في الحالتين موضوعات القضايا الخارجية
المنعقدة من تلك الاعراض فليس مثلها كمثل سائر الانتزاعيات سواء كانت اختراعية محضة كانياب الاغوال او انتزاعية واقعية بان
يكون لها منشا الانتزاع كفوقية السماء فان هذين القسمين لا يصلحان لان يصيرا موضوعين للقضايا الخارجية فلا يقال فوقية السماء
كذا في الخارج بل بحسب الخارج فضلا عن الاختراعي المحض نعم يمكن جعل الثاني محمولا في القضية الخارجية لكن هذا النحو من وجود الاجزاء هو بعينه
وجود الجسم بلا تمايز بينهما الا باعتبار فمن حيث انه وجود جوهر قابل لفرض الابعاد الثلث مطلقا فهو وجود جسم مطلق وان كان كما بذاته يصح تحليله
الى الاجزاء وهمية او عقلية ويصح قسمة فكية اليها الا الى نهاية تقف عندها بل هو باعتبار تلك الاجزاء فمن حيث تحقق تلك الاجزاء التي اعتبرت فيه
هو وجود الاجزاء فالموجود حقيقة هو الجوهر القابل للابعاد ولذا لا يتغير قبوله للابعاد في الحالتين المذكورتين وهو كم بذاته قابل بنفسه للقسمة
الى الاجزاء المقدارية اللاتقفية فكما في الخارج وهما وعقلا في الذهن ولذا لا يتبدل قبول تلك القسمة في الحالتين ويتحد [illegible] وجميعها
مخارة متمايزة بالفعل ذهنا وخارجا فهذا النحو من وجود الاجزاء لا يوجب مفاسد مذهب النظام ولا انتقاض البراهين المبطلة للتسلسل
والتعدد العارض بعد الفصل ليس تعددا في ذواتها حتى يلزم تعدد الجواهر بل ثانيا وبالعرض لعوارضها وهذا التقرير المشعر عن القول بان الاجزاء
حظا ما من الوجود حتى يصح كونها موضوعات للقضايا الخارجية ادفع لشغب المتكلمين على الاتصال بصورة البلقة بانه يلزم اتصاف موضوع
بعرضين متضادين والمشهور جوابه ان نفس الجسم باعتبار الجزئين تتصف بالضدين فلا منافاة وذلك فاسد لان الجزئين من الجسم
لما كانا انتزاعيين من القسم الاول او الثاني فلا يصلحان موضوعين للقضية الخارجية فلا بد ان يلتزم ان لها حظا ما من الوجود واقوى

وكذا وجود الاجزاء قبل الفصل [illegible] وبعده على نحو واحد [illegible] ان [illegible] الاجزاء بالفصل الى العارض [illegible] ثانيا وبالعرض [illegible] مطلقا

مما في القسمين المذكورين من الانتزاعيات يصلح موضوعات للقضايا الخارجية دون الانتزاعيات من القسمين المذكورين فليس سبيل الاجزاء
المقدارية سبيل الانتزاعيات المحضة سواء كانت مع منشأ الانتزاع اولا وسيجيء ان الامر الدال على بقاء امر من الجسم في حالتي الوصل والفصل
كما سنبين بعد التسليم انما يدل على بقاء امر هو الاشتراك والاستمرار ويلزمه ان يكون الامر بين الوجود في الحالتين فوجود الهيولى الاولى واستمرار
وبقاؤها غير معلوم ههنا لانها بعد في خفاء لم يدر وجودها ولم يثبت فالقول ببقائها في الحالتين والاكتفاء به لتصادم دليل البقاء كما سينكشف
لك هذا المعنى فلا مخلص الا بالمصير الى القول ببقاء الامر الممتد في الجهات الثلث بنفسه وان تبدل عارضه **الرابعة** ان الانفصال الجسم بعد اتصاله ليس اعداما
بالكلية لجميع اجزائه وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم بديهة وكذا فرضه ابتداء بدل الاتصال كيف والبديهة شاهدة على ان الجسمين الحادثين
بعد الفصل ليس نسبتهما الى الجسم المتصل الاول كنسبتهما الى الجسم الآخر غيره ولذا يقع ان الجسم الاول المتصل صار جسمين منفصلين بالانفصال و
لو كانا حادثين من كتم العدم والعدم الاول بالمرة لما صح ان يقال ان الجسم الواحد صار جسمين بل يقع العدم الاول وحدث آخران من نوعه وكذا
في فرضه ابتداء بدل الاتصال لم يصح ان يقع وجد الاول منفصلا بدل الاتصال المعطى بل يقع لم يوجد الاول ووجد آخران من نوعه وهذا بعينه كانعدام
زيد ووجود عمرو فلا يصح ان يقع في هذه الصورة ان زيدا صار بكرا وعمرا وهذه المقدمة لكونها بديهية لعل الخصم ايضا لا ينازع فيها فاذا تمهدت المقدمات
فنقول ان الجسم المفرد الجوهري المتصل في حد ذاته كما ثبت بالمقدمة الاولى قابل للانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال بالمقدمة الثانية والجوهر المتصل
في حد ذاته لا يصح ان يبقى بعينه بعد الانفصال او فرضه ابتداء بدل الاتصال بالمقدمة الثالثة مع انه لا بد من بقاء شيء من الجسم الاول بالمقدمة الرابعة
ولما ثبت انعدام المتصل الجوهري لزم انعدام كل ما لا يكون حالا فيه جوهرا كان او عرضا فلا بد من بقاء امر آخر جوهري يكون محلا لا ينعدم بانعدامه
اما جوهريته فلما عرفت انفا واما كونه محلا للاتصال فلانه لولاه وقد فرض انه لا يكون حالا فلم يصح ان يحصل منهما الحقيقة الجسمية الوحدانية المحصلة
قطعا وهو المسمى بالهيولى الاولى وهو المطلوب وانت بعد ما دريت فساد المقدمات سوى الرابعة عرفت فساد الانتاج فلا نشتغل بذكره لكن يجب التنبيه
على اختلال في المقدمة الرابعة وذلك انه بعد تسليم انه لا بد ان يبقى في الجسم شيء بعد الانفصال وقد ادعيتم الضرورة والبديهة فيه كما مر نقول فذلك الامر
الذي حكمتم ببقائه اما ان يكون معلوما بشهادة الضرورة بديهيا بالوجود عند الاتصال وكذلك يكون معلوم الوجود مشاهدا بالضرورة بعد الانفصال فح
يكون الحكم ببديهية بقائه بعد الانفصال صحيحا لكن لا يخفى عليك ان المعلوم بالضرورة والبديهي الوجود في الجسم ليس الا بعض اعراضه المحسوسة بالذات او بعض
الجوهر الممتد القابل للابعاد المحسوس بالعرض فنقول ان الامرين الكائنين قابلين للحكم بالبقاء بالبديهة ح لانهما بديهيان عند الوصل وجودا فالحكم ببقائهما
ان صح لكن عند الفصل وعدم قلتم بانعدام الجوهر الممتد المحسوس ويلزم منه انعدام تلك الاعراض المحسوسة بالذات لكونها تابعة له في الوجود واما
ان لا يكون معلوما بالضرورة بديهيا بالوجود في تينك الحالتين بل يكون وجوده في حالة الوصل وكذلك وجوده في حالة الفصل محتاجا الى البرهان
ولم يعلم بعد ما شأن ذلك الامر وكيف هو الا بعد تمام البرهان عليه ولم يتم الا بعد تسليم المقدمة الرابعة على ما ادعاه المستدل وهو على
حسب ما ادعاها بعد في حيز الخفاء وذلك كالهيولى التي قلتم ببقائها بعد الانفصال فالحكم ببديهية بقائه وضرورة اشتراكه في الحالتين حينئذ
فان الامر الذي ليس وجوده بديهيا لا يصح ان يحكم ببديهية بقائه الا بعد تمام البرهان الدال على وجوده ولم يتم بعد فكيف يصح الاستدلال ببديهية
بقائه على نفس وجوده فانه يفضي الى نوع من المصادرة الا ترى ان القدر البديهي ههنا ليس الا ان هذه الاجسام مثلا الاجسام التي تلينا

الرابعة

او الدال على وجوده

كما في الارض مثلا اذا طرء عليه الانفصال يعلم قطعا بالضرورة شهادة ان الجسم المتصل الاول لم يبطل بالمرة بتمامه ولم يحدث الجسمان الحادثان بعد
الانفصال بتمامهما من كتم العدم وذلك كما نجد بالبديهة بين المتصل الاول والمتصل الاخير من الحادثين من اشتراك امر او اكثر كانت ما يحدث بذاته بالذات
او بالعرض قبل الفصل ونعلم وجوده قطعا فنحكم ببقاء ذلك الامر بعينه المشترك في الحالتين بالبديهة فنحن نساعدكم في دعوى البديهة ببقاء شيء بعينه
في الحالتين اتكالا على هذا الحوالي بل نكون دعويكم في الامر المشهود المحسوس بالذات او بالعرض مما يعلم وجوده بديهة في الحالتين وليس علينا ان
نساعدكم اذا ادعيتم بديهة بقاء ما لا يعلم وجوده بعد بالبديهة وهو منوط ولا برهان عليه لانه لم يتم بعد فالمقدمة الرابعة الماخوذة عند الاستنتاج
على خلاف ما اخذت عند التمهيد فانه اذا رجع حكم بديهة بقاء امر آخر الى الهيولى الاولى كما لا يظهر عند الاستنتاج فكيف يسلم الخصم بديهة بقائه
بهذا الوجه فان الخصم المعترف بهذه المقدمة بالبديهة كما ذكرنا انما كان معترفا على سبيل البديهة اذا كان الحكم ببقائه بالبديهة بما سميتموه هيولى
وقد حكمتم بانعدام الجوهر المتصل مع اعراضه وانما نسبة الاتصالين الحادثين بالانفصال واعراضهما الى الاتصال الاول واعراضه بمحض
نسبة الاعداد عندكم فان الاتصال الاول لما بطل بالانفصال وكذا ما فيه من الاعراض حدث اتصالان آخران مع اعراضهما باعداد السابق
للاحقين كما هو مذهبكم وما نجد من بقاء الجوهر الممتد الاول واعراضه حكمتم عليه بانه من احكام الوهم بسبب تماثل وتشابه بين الامتداد الاول
واعراضه وبين الامتدادين الحادثين واعراضهما فلما كان هذا الحكم الذي كان ضروريا عندنا من اغلاط الوهم عندكم فلقائل ان يقول
ان الجسم نفس الممتد الجوهري وليس شيء آخر فيه سواه وبطريان الانفصال ينعدم الممتد الجوهري وبتبعيته اعراضه وهو بعينه انعدام الجسم بالمرة
وبتبعيته اعراضه لان الجسم نفس الجوهر الممتد واعراضه هي اعراضه وما نجد من بقاء شيء من الجسم الاول في الجسمين الحادثين بالانفصال انما
هو من اغلاط الوهم بسبب تماثل وتشابه بين الاول وبين الحادثين وانما بينهما نسبة الاعداد فقط كما قلتم في الاتصال الاول و
اعراضه بالنسبة الى الاتصالين الحادثين واعراضهما بعينه وعلى الفارق وجه الفرق بين الحكمين لننظر فيه فلا حاجة الى امر آخر سوى الممتد
الجوهري كما سميتموه بالهيولى الاولى كيف والحكم بوجودها وبقائها لا يغني في شيء لما نحن فيه من ان بناء تسليم المقدمة الرابعة على البديهة و
تلك البديهة انما تتاتى فيما يكون بديهيا مشاهدا معلوما بالضرورة حتى يتم ان ذلك الامر بديهي الوجود بعينه في حالتي الوصل والفصل
فيكون بديهي الاشتراك والبقاء في الحالتين ووجود الهيولى التي عندهم ليس بديهيا اصلا فضلا عن بديهة بقائه في الحالتين فظهر ان
استنتاج بقاء الهيولى من المقدمات الممهدة يصادم تسليم الرابعة من تلك الاربعة واما قولكم البديهة شاهدة على نسبة الجسمين الحادثين
بعد الفصل الى الاول ليس كنسبتهما الى جسم آخر غيره الى آخر ما ذكرتم فمسلم لكن مآل هذا ان الجسم الاول معد للجسمين الحادثين بالفصل دون الجسم الآخر غيره
فلذا اختلفت نسبتهما الى الجسم الاول والى جسم آخر غيره ثم ان هذا الذي ذكرنا كله انما هو الزامات عليهم على طريق النقض والمعارضة بالقلب
لان الحق عندنا ان الجسم يبطل بالانفصال بالمرة فان ذلك لم يذهب اليه ذاهب خلاف المادة الباقية بعد طريان الفصل بالمعنى الاعم مما لم ينكره احد
فعند المتكلمين الجواهر الفردة هي المادة بمعنى الاعم وعند ذيمقراطيس نفس الاجسام الصغار الصلبة وعند الاشراقيين نفس الجوهر الممتد الباقي
بعينه بوحدته وتشخصه الذاتية دون العارضة وعند المشائين نفس الهيولى الاولى التي مر ذكرها نعم يلزم على مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
انعدام الجسم بالمرة فانه لما قال ان الجسم متصل بالفعل وينتهي القسمة اخيرا الى الجزء الذي لا يتجزى ولم يكن الجزء موجودا بالفعل عند الانفصال

المقومات

وليس

في الجسم امر سواه فبالضرورة يبطل الجزء بالمرة بالانفصال لكونه نفس الاتصال البحث فحديس مما ذكرنا ان الحق في هذا المقام مع الاشراقيين

فان المقدار الذي يصدق عليه انه ممتد قابل للابعاد الثلث مما نشاهد وجوده بديهة بان بعينه بعد الانفصال وانما يبطل عارض من

عوارض ذلك سوى الاجزاء المقدارية منه بحيث ليس لها حصول بالفعل بل بالقوة القريبة اما بعد الفك والفصل الخارجي او بعد اعتبار

الوهم حوادث مما فيه والحكم ببداهة بقاء الباقي من الجسم كما في المقدمة الرابعة مقصور عليه واما ارجاع حكم البقاء الى امر هو بعيد في حيز الخفاء محتاج

الى البرهان فكيف يحكم ببقائه بداهة وكيف يصح استدلالهم بعوية بداهة بقائه على نفس وجوده فانه ضرب مصادرة وان شئت قلت بتقرير

اخصر على المقدمة الرابعة بان قولكم الانفصال الجسم بعد انفصاله ليس اعداما له بجميع اجزائه وايجاد الجسمين آخرين منكم العدم بداهة وتحصل

دعوى البداهة في بقاء جزء من الجسم المتصل بعد الانفصال فنقول ان اردت بالجزء الباقي بداهة الامر الذي نشاهد بداهة فيه من معنى الممتد في

الجهات الثلث الذي كان معلوما بالضرورة حين الوصل فمسلم لكنه خلاف مذهبكم فلا ينفع المقدمة الرابعة في استدلالكم على الهيولى

لان القول ببقاء الجوهر الممتد بنافي وجود الهيولى التي انتم في صدد اثباتها وان اردت بالجزء الباقي بداهة الامر سوى ذلك المعنى الممتد

في الجهات يجوز دخلا في حقيقة الجسم فلما لم يكن وجوده بديهيا كيف يحكم ببداهة بقائه ثم كيف يستدل على نفس وجود ذلك المعنى ثم ههنا

اشكال قوي على القائلين بالهيولى الاولى ولنقدم مقدمات انفقوا عليها **الاولى** ان الاتصال الثابت في الجسم لما كان امرا جوهريا

وهو المسمى بالصورة الجسمية كما مر يجب ان يكون متقدما بالمهية والوجود المطلق على مهية المحل الذي هو الهيولى الاولى بل على تشخص الهيولى

ايضا لان مرتبة الطبيعة في كل شيء متقدمة على مرتبة التشخص وذلك لما تقرر في موضعه من ان الحال الصوري متقدم بالمهية والوجود على

مهية المحل كما ان الحال العرضي متاخر بمهيته عن المحل بل هو وجه الفرق بين الحال الجوهري والحال العرضي **الثانية** ان الصورة الجسمية تشخصها

ووجودها الشخصي متاخرة عن تشخص الهيولى لكونها حالة فيها محتاجة في تشخصها ووجودها الى المحل المخصوص ويلزم من هاتين ان وجود

طبيعة الصورة متقدمة على تشخصها بدرجتين لتقدمها اولا على الهيولى وتقدم الهيولى الشخصية على تشخص الصورة وان شئت قلت

بثلث درجات لما عرفت ان مرتبة الطبيعة في كل شيء متقدمة على تشخصها فيكون وجود الصورة المطلقة متقدما على وجود الهيولى المطلقة

وهو على وجود الهيولى الشخصية وهو على وجود الصورة الشخصية **والثالثة** ان حاجة الشيء في مرتبة الطبيعة الى شيء آخر توجب حاجة جميع

المراتب المتاخرة الى ذلك الشيء والحاجة الناشية في شيء الى شيء آخر نظرا الى خصوصية مرتبة معينة متاخرة عن الطبيعة الغنية عن ذلك

الآخر لا تقتضي الى ان يجعل نفس مهية الشيء محتاجا الى الآخر **الرابعة** ان الامر الحال بما هو حال في مرتبة حلوله يجب ان يكون محتاجا الى المحل تابعا له

بمعنى ان الحلول لما كان في مرتبة من مراتب الامر الحال يجب ان يكون هذا الامر بحسب وجوده في تلك المرتبة تابعا له ومحتاجا اليه كيف وهما كان معنى الحلول

عندهم ان يكون وجود الشيء في نفسه هو وجوده لغيره او لو ان الاختصاص الناعتي يجب ان يكون الامر الحال بما هو حال وجوده في نفسه هو لغيره ويكون

ناعتا للمحل فلو كان شيء من مرتبة ما من المراتب غنيا عن شيء ومتقدما عليه وفي بعض المراتب المتاخرة عن تلك المرتبة الغنية والمتقدمة يكون

محتاجا اليه وتابعا له فنسبة الحلول الى تلك المرتبة المتقدمة او الغنية مسامحة وانما يصح الحلول في المرتبة المتاخرة حقيقة لانها هي التابعة

للمحل دون الاولى وما بالجملة الامر الدال على انه لا بد ان يكون الحال محتاجا الى المحل انما يدل على ان يكون الحال بما هو حال وبحسب مرتبة حلوله

المقدار

الاولى

الثانية

والثالثة

الرابعة

محتاجا اليه لا انه يكون حالا في مرتبة متقدمة على تعلق الحاجة في مرتبة متاخرة عنها بدرجتين او درجات فهل هذا الا كما يتوهم ان الشيء قد حل في
محله ويوجد يحتاج اليه لكنه يكون محتاجا اليه بعد وجوده لم يكن له حاجة عند الحلول كيف يتصور حلوله مع انه لا معنى للحلول الا كون وجود الشيء في نفسه
وجوده لغيره وناعتا له وهو انما هو التبعية والحاجة في الوجود وليس مناط الحلول غير تلك التبعية واما حاجة الشيء في الحيز والوضع تحقيقا او
تقديرا كما قد يعتبر في الحلول فهو ايضا لا يتصور فيما نحن فيه فان الصورة الجرمية ليست محتاجة الى الهيولى في الوضع والحيز لا بحسب التشخص ولا بحسب
الطبيعة لانها متحيزة بذاتها بل الامر بالعكس فلا يتصور حلول الصورة بحسب الطبيعة المتقدمة الغنية عن الهيولى قبل حلول تشخصية الصورة بل لا
حلول للطبيعة الا بعد اعتبار تشخصها فاذا قطع النظر عن مرتبة التشخص ونظر الى ذاتها بلا تشخص فهذه المرتبة علة لوجود الهيولى ومتقدمة
عليها فكيف يكون حالة بحسب هذه المرتبة ليلزم كونها محتاجة الا ترى انه يلزم كونها علة متقدمة بحسب تلك المرتبة على الهيولى كما عرفت ولا يكون محتاجة اليها
بحسب تلك المرتبة ايضا لكونها حالة بحسب تلك المرتبة فما يكون علة بحسب مرتبة يكون معلولا بحسب تلك المرتبة وهو خلف ومحصل ذلك كله ان الصورة المطلقة
قبل اعتبار التشخص لا حلول لها سوى حلولها في مرتبة التشخص ولما كان مرتبة الطبيعة متقدمة على التشخص بدرجتين او اكثر كما مر فليس لتلك
المرتبة حظ من الحلول الا في الدرجة المتاخرة اللاحقة نعم احكام الافراد قد تنسب الى الطبيعة كما في مهملة المتقدمين لكنه لا يلزم منه كون الطبيعة
في مرتبة ذاتها متصفة بها في تلك المرتبة بل يصح كونها محكوما عليها نظرا الى اتحاد الطبيعة والفرد وفرق ما بين كون الشيء متصفا به ومحكوما عليه لو كان
متصفا بها في تلك المرتبة لكان جميع الاحوال الثابتة للفرد ثابتة للطبيعة بحسب الطبيعة من حيث هي فيكون الطبيعة اي الكلي الطبيعي بحسب نفسه كالانسان
متشخصا بتشخص زيد في مرتبة كونه كليا فيلزم كونه كليا وجزئيا بحسب مرتبة واحدة وهم انما جوزوا كون شيء واحد كليا وجزئيا بحسب مرتبتين لا بحسب مرتبة واحدة
فان قيل يجوز ان يكون شيء واحد كليا وجزئيا في مرتبة واحدة بحسب اعتبارين قلنا ذلك هو مقصودنا فانك لما عرفت ان الكلية انما يكون باعتبار والجزئية
باعتبار آخر وكلامنا في ذلك الاعتبار وهو المسمى بمرتبة الكلية عندنا فلا يكون لذلك الشيء من ذلك الاعتبار جزئية وانما يتاتى له الجزئية في اعتبار آخر
فكذلك فيما نحن فيه طبيعة الصورة باعتبار له تقدم على الهيولى وغنى عنها لا يكون محتاجة بذلك الاعتبار ليصح حلولها في الهيولى في ذلك الاعتبار بل
انما يكون محتاجة اليها في مرتبة متاخرة بدرجتين وهي مرتبة التشخص فيكون حلول الطبيعة بحسب هذه المرتبة المتاخرة فالطبيعة متحملة للحكمين غير محتاجة
وغير حالة بحسب نفسها وذاتها المتقدمة ومحتاجة وحالة بحسب تشخصها المتاخرة وهو المطلوب ههنا **الخامسة** ان الهيولى ليست في ذاتها بمتصل ولا منفصل
ولا متحيز انما هذه الاحوال من قبل الصورة الجسمية كما تقرر عندهم **السادسة** ان ما لا يكون متصلا ممتدا بذاته ولا متحيزا بذاته انما يكون له الاتصال والامتداد
والتحيز بواسطة حلوله في شيء متحيز متصل بالذات كالصورة النوعية وسائر اعراض الجسم او بحلول متحيز متصل بالذات في ذلك الشيء كما قالوا في
ما نحن فيه من ان الهيولى انما تصير متصلا وممتدا ومتحيزا بحلول الجسمية فيها فان الامر الغير المتصل الغير المتحيز ما لم يعتبر قيامه ومقارنته بمتصل متحيز
بالذات او قيام متصل متحيز به كيف يتصور كونه متصلا به متحيزا فيه انما يكون بين وجوديهما اذن تفارق محض فكيف يا خذ الاتصال والتحيز منه فنقول
الهيولى بحسب وجودها سواء اخذ مطلقا او مخصوصا اذا نظر الى نفس ذاتها تكون بلا اتصال وتحيز بالمقدمة الخامسة فانما تاخذ الاتصال والتحيز من قبل الصورة بالمقدمة السادسة
فهو اما من الصورة الشخصية فهي متاخرة عن الهيولى الشخصية والمطلقة بالمقدمة الثانية فكيف تاخذ منها وقد سبق ان ما لا يكون متحيزا متصلا بذاته لا يكون متصلا
متحيزا في مرتبة متاخرة واما من الصورة المطلقة وهي متقدمة على الهيولى بالمقدمة الاولى فهي بذلك الاعتبار لا يصلح ان يكون حالة في الهيولى لان حلول الشيء

الحاجة

الخامسة

السادسة

باعتبار مرتبة لا يتصور بدون حاجة بحسب تلك المرتبة بالمقدمة الرابعة فبحسب تلك المرتبة على الهيولى المطلق عن الصورة فكيف يكون محتاجة اليها
وحاجة مرتبة تشخصه الصورة لا تسري الى مرتبة طبيعة الصورة بالمقدمة الثالثة فاذن لم تأخذ الاتصال الا من امر لم يعتبر حلول الثاني فيه ولا حلوله
فيهما وذلك غير معقول منبهك عليه المقدمة السادسة ولو جوز كون الهيولى بوجودها الشخصي غير متصل بالذات وغير متحيز بالذات لكن لا يصلح الا للاتصال
والحيز من قبل الصورة المتأخرة فتعارض بمثل ما اورد على صاحب التلويحات فان الهيولى في مرتبة وجودها المتقدم على الصورة الشخصية قابلة
للاشارة الحسية فتكون من قبيل جوهر الفرد او لا تكون فتكون من قبيل المجردات وكلاهما لا يصلح ان يصيرا متصلين من بعد كما مر من قبل وبالجملة
كما لم يصح اخذ الاتصال من تشخصه الصورة لا يصح من طبيعتها ايضا لان الطبيعة بما هي لا حلول فيها في تلك المرتبة لان حلول مرتبة فرع حاجتها
فاذا لم يكن في تلك المرتبة حلول لم يصح اخذ الاتصال بحسب تلك المرتبة والقول بان المطلق حال ويكفي للحلول احتياجه المطلق في ضمن الشخصية المتأخرة عنه فهو
قول بان الشيء قد حل في محله من قبل بنظر الى انه سيحتاج اليه بعد تحقق الحلول بمرتبتين او اكثر وهذا كما ترى لانك قد عرفت انه لا معنى للحلول الا نفس
الحاجة والتبعية فتأخر عن الحلول بمرتبة غير معقول فضلا عن الدرجات ثم لما انجر الكلام الى معنى الحلول فلا باس بان نذكر ما ينكشف به حاله وما يتفرع
عليه من بعض انواع الحمل فاعلم انه قد ذكر في تعريفه تعريفات شتى ليس شيء منها خاليا عن الاختلالات فلا نشتغل بذكره وقد عرف بالاختصاص الناعت
وهذا التعريف وان كان اولى من التعاريف الاخر لانه لا يرد الاكثر ما يرد على غيره لكن يشكل بانه لما كان الاختصاص الناعت بعد مجهولا انما يعرف ببعض
الناعتية هي كون الشيء محمولا على آخر وذلك بان كلما وجد فيه صحة الحمل يحكم بالحلول فهو لازم مساو او اعم فرجع الى نفس الحمل المتعارف فكأنه قيل الحلول هو
ما به يصح الحمل فان اريد مطلق الحمل المتعارف فيشمل حمل الانواع على الاشخاص والمطلق على المقيد وليس هناك حلول قطعا بل الموضوع بشرط شيء والمحمول
لا بشرط فهناك ليس مناط الحمل سوى هذا المعنى فلا بد ان يراد حمل العوارض على المعروضات ولا يعرف العروض الا بالحلول وهذا دور وان اريد الا ان يراد
حمل الخارجيات بلا اعتبار تقييد العروض يخل بعض الخارجيات على شيء دون البعض لامتياز ولا يدرك الا بالحلول فرجع الى الدور ولنعم ما قال
قال ان معنى الحلول الاختصاص الناعت بوجه يمتاز عما عداه معلوم لنا وان لم نعلم كنهه لو بين ذلك الوجه ولو على سبيل بيان الحد بالخاصة والرسوم
لكن لم يتيسر ونحن لم نطلب كنه ماهية الحلول او الاختصاص بل انما نطلب خاصة من خواصه ورسما من رسومه فلا ينفع قوله هذا فيما نحن بصدده ما لم يبين ذلك
فان قيل لا نم ان معرفة الحمل موقوفة على الحلول فانهم ما عرفوه بالحلول بل باتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود نعم قد يتوقف الحمل على نفس الحلول في ذلك
حمل العرضيات لكن لا يتوقف معرفة الحمل على معرفة الحلول فان الحمل مما يتعارف بين الكافة حتى البله والصبيان يحملون الذاتيات والخارجيات
ولا يعرفون ان الحلول ما هو قلت ان اريد بالحمل في تعريف الحلول مطلق الحمل بحيث يشمل حمل الانواع على الاشخاص فلا يطرد كما عرفت آنفا وان
اريد حمل الخارجيات ففي التعريف المذكور وان كان لمطلق الحمل لكن المراد في تعريف الحلول الحمل الذي ليس مطلق الحمل بل بعض انواعه وهو حمل الامر الخارج عن الموضوع
عليه ولما كان مناط الحمل في النوعين مبنيه على اتحاد الوجود بين متغايرين ذهنا كما يفيده التعريف المذكور فوجب معرفة كيفية اتحاد الوجود بين
المتغايرين حتى يعرف الحمل ثم يعرف به الحلول فنقول اتحادهما وجودا فيما يكون المحمول ذاتيا كما في الانواع بالنسبة الى الاشخاص معلوم لنا فان وجود
الشخص ليس شيئا زائدا على نفس طبيعة النوع بل الحق على تقدير وجود الكلي الطبيعي ان الطبيعة من حيث هي هي الموجودة وليس للشخص وجود على حدة فاذا
اعتبرت مع بعض مشخصاتها سميت شخصا واما اتحاد المتغايرين في الوجود فيما اذا كان غير ذاتي كالعوارض الخارجية بالنسبة الى الانواع المعروضة

بحث الحلول

تعريف الحلول

او لبعض الذاتيات للنوع بالنسبة الى بعض آخر كالفصل بالنسبة الى الجنس فليس ببين وايضا الكلام هنا الا فيه فلا يظهر الحلول الا بعد بيانه فان اريد الاتحاد حقيقة
بين وجود العارض والمعروض او بين وجودي الفصل والجنس فغير معقول فان توحد الوجود وتعدده تابعان لما اضيف اليه من الماهيات والهويات
فاتحاد الوجود حقيقة غير متصور الا باتحاد الماهيتين او الهويتين فيهما واتحاد الاثنين ممتنع لانهما ان بقيا ماهيتين او هويتين اثنتين كما كانتا نظرا
الى ذاتيهما مع قطع النظر عن هذا الاتحاد الطارى فهما اثنان فلا اتحاد حقيقة وان لم يبق احدهما او كلاهما فبعد انعدام احدهما او كليهما واين
العدم من الاتحاد وما قد يقال ان اجزاء الجنس والفصل اذا اخذ بشرط شيء كانا متحدين بالوجود بل عين الحقيقة النوعية المحصلة الموجودة بوجود واحد
واذا اخذ بشرط لا شيء كانا متغايرين بالوجود ويسميان ح مادة وصورة كما يسميان لا بشرط شيء جنسا وفصلا وجزء عقليا ومحمولا كما
يقول القائلون بالتركيب الاتحادي في الماهيات الحقيقية ففي ذلك بطلان ان ارادوا به الاتحاد حقيقة كما عرفت والا فرجع الى المذاهب الاخر على ان
تعدد اعتبارات في شيء واحد خارجي او توحد اعتبار في اشياء خارجية لا يوجب تعددا واختلافا في وجوده الواقع بحسب الواقع في الخارج ولا يوجب
توحدا فيها بحسب الخارج والتوحد الاعتباري الطبيعي بحسبه الذي هم لا ينكره القائلون بالتركيب الغير الانضمامي فلا يصح ان يحمل عليه لانه يرتفع النزاع
بين الفريقين على هذا التقدير وان اريد باتحاد الوجود في تعريف الحمل هو الوحدة الطبيعية الحاصلة بين اجزاء الماهية في المركبات الطبيعية و
بهذه الجهة اخذ في الحلول فمع انها لا تشمل حمل العرضيات على الانواع او حمل العرضيات بعضها على بعض لا شك ان الوحدة الطبيعية عبارة
عن حاجة الاجزاء بعضها الى البعض ولا تغني الحاجة لانها توجد في كل معلول بالنسبة الى علته بل افتقار تحقق به الحلول فرجع به الى الدور و
ان اريد باتحاد الوجود بين كون احدهما تابعا في الوجود للآخر فهذه التبعية ليست في الوجود مطلقا لانها تشمل سائر المعلولات بل الافتقار في الوجود
مع كونه تابعا في الوضع ولو تقديرا ليشمل حلول الصفات في المجردات فهذا صحيح لو لم يلزم خروج احوال الهيولى كالصورة الجرمية فانها ذات وضع
بالذات لا بالهيولى سواء اخذت مطلقة او مخصوصة اما الاولى فلما مر جوابه من انها التي تفيد الحيز والاتصال في الهيولى ولولاها لم يكن الهيولى مستفيدة
للوضع والاتصال لها بعدها بعد مرتبة وجودها كما مر مفصلا واما الثانية فلان المطلقة لما كان ذا وضع فمقيده بالطريق الاولى ولان زيادة التشخص على
الطبيعة المتحيزة بالذات لا تجعلها غير متحيزة بالذات بل تؤكده كما يشهد به الفروزة فلم يكن من جانب الصورة الا الحاجة في الوجود والتشخص فقط و
اما في الحيز والوضع فالامر بالعكس والحاجة في الوجود والتشخص بانفرادها لا توجب الحلول لما مر انه لا يطرد ولعلك تتفطن ان ما اختاره بعضهم في تعريف
الحلول هو كون وجود الشيء في نفسه وجوده لغيره تحرزا عن اشكالات الواردة على تعريفاته ليس بسديد فان كون وجود الشيء في نفسه لغيره عبارة عن
مطلق حاجة ذلك الوجود الى الغير فكل معلول له حاجة او عبارة عن التبعية في الوضع مع حاجة الوجود والتشخص فالنقض بالصورة الجرمية وارد
ويمكن ان يوجه لتصحيح التعريفين بان حاصلهما كون شيء في التشخص محتاجا في الوجود الى تشخصه الآخر مع اتحادهما في الوضع بدون اخذ التبعية من جانب
الحال فيشمل حلول الصورة الجرمية لكن يرد النقض بالوضعين القائمين بمحل واحد لكن احدهما محتاج في تشخصه الى تشخص الآخر كالضحك والتعجب مع
اتحاد الوضع الذي لهما ولا بالعرض فيصدق التعريف مع انه لا حلول بينهما ولو زيد في التعريف قيد آخر وهو ان مع اتحادهما في الاشارة يكون
احدهما ذا وضع بالذات سواء كان هو المحل كما في سائر الاعراض او هو الحال كما في حلول الصورة الجرمية والوضعان المذكوران لا وضع
لهما بالذات بل بالعرض نظرا الى ذلك المحل المشترك اندفع هذا النقض لكن يرد عليه ان بعض الاعراض قد يحل في بعض كالسرعة في الحركة وامثال

ذلك وا

مطلق

اعلم ان في تركيب الماهية الحقيقية مذاهب الاول مذهب القائلين بالاتحاد [illegible] باعتبار وتعددها باعتبار آخر فانه اذا اخذت بشرط لا كانت متعددة الوجود [illegible] واحد وفصلا وجزء محمولا [illegible] جنسا وفصلا [illegible] مذهب القائلين [illegible] ذلك حاجة الاجزاء بعضها الى بعض [illegible] الوحدة الطبيعية [illegible] مذهب القائلين [illegible] فالثانية [illegible] بسيطة [illegible] والحق ان [illegible] مذهب [illegible] الثالث [illegible] للخارج على [illegible] الوحدتين

ذلك ولا وضع لواحد منهما بالذات ولو عرف حلول شئ في شئ بان يكون الاول محتاجا في التشخص الى التشخص الذي حاز مع اتحادهما في الوضع بان يكون
الاول ذا وضع بالذات كما في حلول الصورة الجسمية او الثاني كما في حلول بعض الاعراض التي في المتحيزات او يكونا معا مستفيدين الوضع
عن ثالث لكن يكون استفادة الاول للوضع عن الثالث قبل استفادة الثاني فيكون استفادة الثاني بواسطة الاول كما في حلول بعض
الاعراض في بعض فلا يخلو عن حزازة التكلفات الباردة لا يحتملها التعريفات وبالجملة تنقيح الحلول لا يخلو عن تعذر ما وظني ان كلامه ناش
من قولهم بحلول الصورة الجسمية في الهيولى والا لم يكن فيه كثير خلل ومن ههنا ظهر ان مفاد الحمل المتعارف ما سوى حمل الانواع على الاشخاص
ليس اتحاد الوجود حقيقة بل المعنى به نفس الحلول فليس الحمل فيما سوى الانواع على الاشخاص الا حكاية الحلول فما في الواقع من الحلول هو المطابق
بالفتح وما في الذهن من الحمل هو المطابق بالكسر المعتبر في العرف والاطلاقات التوسع في الحلول فيصح الحمل اذا كان المحمول في نفسه
حالا في شئ فيشتق منه اسم يحمل عليه كما في حمل الاعراض العينية والانتزاعية على معروضاتها وحمل الفصول على اجناسها او يكونان
حالين في محل واحد كما في حمل بعض الاعراض على بعض كالضاحك والكاتب او يكون احدهما حالا في الجزء الآخر او يكون محلا لجزء الآخر كما في حمل
الفصول والاجناس على الانواع وهذا هو مفاد الحمل في العلوم والمحاورات وما قالوا ان المحمول اذا اخذ بشرط شئ كان متحدا
مع الموضوع فلا يحمل وان اخذ بشرط لا شئ فهو مغاير محض فلا يحمل ايضا لان الحمل يوجب التغاير والاتحاد لكن بجهتين فالمصحح للحمل هو
اعتبار الشئ لا بشرط وهو يجمع ذينك الاعتبارين فاعتبار الشئ بلا شرط يقبل الحمل لانه متحد نظرا الى الاول ومغاير نظرا الى الثاني فمسلم
لكن ليس مآل هذا الاتحاد والاتحاد في الوجود حقيقة كما عرفت ولو كان كذلك فقد علمت ان تعدد الاعتبارات بحسب الذهن في شئ لا يجعل
الواحد في الحقيقة متعددا في الحقيقة والوجود الحقيقي ولا بالعكس بل المراد بالاتحاد وسلبه هو الاتحاد مجازا وسلبه كذلك وانما هو نفس الحلول و
اعتبار الشئ بشرط شئ وجودي هو اعتباره بشرط حلوله في محله وهو المعنى بالاتحاد والمفاد من قولنا اذا اخذ بشرط شئ فهو متحد واعتبار الشئ
منفصلا عن المحل هو اعتباره بشرط لا شئ فهذا الاعتبار يابى عن الحمل وهو ظاهر واعتبار الشئ لا بشرط معناه اعتباره بحيث يصح
الاعتباران المخصوصين فهذا الاعتبار لجامعيته ربط المحمول وسلبه يصلح للحمل ولعل هذا هو مقصودهم من هذه الاعتبارات الثلث والا فلا
دخل للاعتبارات الذهنية في جعل الواحد الحقيقي متعددا كذلك او بالعكس ومما يتفرع عليه من ان حمل الذاتيات على بعضها او حملها على الانواع حمل بالمواطاة
بخلاف العرضيات فانها محمولة بالاشتقاق فهو ايضا في حيز الخفاء لكانه لما بطل التركيب الاتحادي في الماهيات الحقيقية كما عرفت ولا اعتداد بالاجزاء
التحليلية فلانها في الحقيقة عرضيات بالنسبة الى الماهية التي هي اجزاؤها بقي التركيب من الاجزاء الانضمامية وهو المذهب المنصور وعليه بناء استلزام التركيب
الذهني للخارجي حقيقة لبطلان التركيب الاتحادي فاذن اجزاء الماهية نسبة بعضها الى بعض هي نسبة العرضيات الى معروضاتها فكيف تحمل مواطاة
ولذا لا يصح ان يقال الهيولى انفصال بل متصل ولا يصح ان يقال الحيوان نطق بل ناطق والاوزين قابض الوجه لا قبض وكذلك الحال بالنسبة الى ماهية المركب لانه
لما لم يكن مناط الحمل الاتحاد في الوجود حقيقة بل نفس الحلول اما في نفس الموضوع كما في هذه الامثلة او في جزء الموضوع كما نبهناك من قبل فلا يصح الحمل
مواطاة كما لم يصح على نفس الاجزاء ولو كان الحلول موجبا للحمل المواطاة لكان حمل احد الجزئين على الآخر اولى بالمواطاة لان الحمل حقيقة لاحد الجزئين
في الآخر وانما ينسب الى الكل بواسطة جزئه ولذا يقال الجسم اتصال على تقدير تركيبه من جزئين كما ذهب اليه المشاؤون بل متصل وان كان حمل نفس

الاتصال يحيى على الجسم على ما هو مذهب الاشراقيين وذلك لان الجسم نفس الاتصال عندهم لا تركيب فيه ولذا يقع الانسان نطق بل ناطق الى غير ذلك
ثم حمل بعض الذاتيات على الذات بالمواطاة وظنوا به ما ظنوا كما يقع الجسم جوهرا او السواد كيفا الى غير ذلك ولكن ذلك لسبب ان معنى الجوهر
الذي صيروه عنوانا جنسيا للجوهر اخذوه بحيث يرجع مفهومه الى المفهوم الاشتقاقية وان لم يكن نفس الصيغة من المشتقات لانهم فسروا
الجوهر بالماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فليس معناه معنى المصدرية وكذا الكيف وامثال ذلك منها مسائل عديدة من باب الحركة
الاولى في وجودها فنقول الحركة تطلق عندهم على معنيين الاول التوسطية وهي حالة بسيطة متحققة من المبدأ الى المنتهى ثابتة للمتحرك ما دام المتحرك موجودة
في كل آن وفي كل جزء من زمان الحركة وهي الحركة المفسرة بالكمال الاول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه هي التي ينبغي ان يطلق اسم الحركة عليه بل هي
الحركة حقيقة كما قد يشير اليه كلامهم والثاني القطعية وهي الامر الممتد بامتداد المسافة او ما يجري مجراها المنطبق عليها بحيث ينقسم بانقسامها
وهي امر غير قار الذات بحيث لا يجتمع المتاخر منها مع المتقدم في امر غير ثابت يثبت للمتحرك في مجموع زمان الحركة ويتقدر وينقسم حسب انقسام
الزمان كما ينقسم بانقسام المسافة وقسمة كل واحد من هذه الثلث توجب قسمة الآخر كل على حسب قبوله وذلك بحكم الانطباق بينها وانما
ينشأ ذلك بسيلان التوسط او ما يجري مجراها فاما ان يعني بكونه ممتدا نفس امتداد المسافة بما تعلقت بالحركة التوسطية فيكون القطعية مركبة
من التوسطية والامتداد المسافة ولا لزم ان يكون من الماهيات الحقيقية لانتفاء الوحدة الطبيعية فان احد الجزئين منها قائمة بالمتحرك والآخر
بالمسافة او ما يجري مجراها كما يظهر من كلام بعضهم فهي ليست الا ذات واحدة اعتبارية وان كانت موجودة بوجود جزئيها في الخارج واما ان يعني
الامر المرتسم في الوهم المنتزع من التوسط لسيلانه على المسافة كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة كما هو المشهور فهي ح ليست من الموجودات
الخارجية وذلك ظاهر ثم انهم ادعوا الضرورة في كون التوسطية موجودة ويلزم منها وجود القطعية على التفسير الاول ضرورة لما عرفت وذلك بانا نعلم
قطعا ان للمتحرك في زمان الحركة وفي كل آن منه يعرض بعد المفارقة عن المبدأ وقبل الوصول الى المنتهى حالة لم تكن له في حال السكون ولا في الآنات
المفروضة في زمانه وليست هي القطعية لانها لا توجد في آن ولا شئ من ابعاضها لكونها متصلة غير قارة في آن اصلا وهذه حالة بسيطة مستمرة
غير متغيرة بذاتها نعم تتغير حدودها بالعرض ويعبر عنها بكون الشئ بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من زمانه في حد لم يكن فيه قبل ولا يكون
فيه بعد نفس مفهوم كون الشئ بين المبدأ والمنتهى امر وان كان اعتباريا لكن لا شك ان له منشأ في الخارج وليست ذات المتحرك منشأ لكونها موجودة
قبل المفارقة عن المبدأ وفي زمان السكون ح لم يصح انتزاع ذلك المفهوم ولا نفس المسافة التي اختلفت نسبة المتحرك الى حدودها ما دام بقائه حتى
وصل المتحرك الى المنتهى ويرد عليه ان كون الشئ الخ مآله اختلاف نسبة المتحرك في كل آن يفرض من زمان التحرك الى حدود المسافة بالعرض وهذا الاختلاف
ليس امرا موجودا البتة فهو انتزاعي ولا بد له في الخارج من سبب يتحقق ومنشأ لانتزاعه فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الموجب لاختلاف نسبة المتحرك الى الحدود
المفروضة نفس الميل الموجود في المتحرك وذلك هو الذي جعلوه موجبا لوجود الحركة الموجبة للاختلاف المذكور فللقائل ان يقول لا حاجة الى وجود الحركة التوسطية
المتوسطة بين الميل والاختلاف المذكور لجواز ان يكون الميل بنفسه موجبا للاختلاف المذكور فلا حاجة الى جعل التوسطية موجودة في الخارج وهذا
بعينه كما زعم المتكلمون فان الحركة عندهم ليس الا الاختلاف المذكور الحاصل بسبب الميل المستمر ما دام زمان الحركة اي ما دام استمرار ذلك الاختلاف وان كان
حكمهم بتناهي الاختلافات اللازمة من القول بالجزء باطلا ببطلان الجزء كيف ووجود التوسطية فرع الاتصال في المسافة والزمان فمن انكره كيف يسلم

منشها الاولى

لط

حسب

وجوده وذلك لوجوه منها ان حدوث الحركة التوسطية من القسم الثالث من انحاء الحدوث وهو ما لا يكون حدوثه في آن ولا ... على تسليم الانطباق عليه الحركة
القطعية بل يكون حدوثه في الزمان بلا انطباق عليه كما لا يتصور ذلك الا بالاتصال واما على تقدير الجزء الذي لا يتجزى فلا حدوث لها الا في الآن فكيف يعقل وجود
التوسطية على رأيهم فان قلت الاختلاف المذكور امر غير قار فكيف يصح انتزاعه من الميل فانه امر ثابت قلت الحركة التوسطية ايضا امر ثابت بحسب الذات فكيف يكون
منشأ لامر غير قار بنفسها الا باعتبار تطبيقها على المسافة وحدودها اللازمة لها انها بالذات وهذا السيلان مشترك بينها وبين الميل بل بين المتحرك ايضا
لكنهم زعموا ان الحركة سيالة باقتضاء ذاتها وذلك الاختلاف والمتحرك بواسطتها فيجوز ان يكون الميل هو السيال والثابت قار الذات كالتوسطية فلا
يجب اقتضاء ذاته ذلك الاختلاف فان قلت الحركة محسوسة كما قالوا فكيف لا يكون موجودة فانا قد بينا ان للمتحرك من حين المفارقة عن المبدأ حالة لم تكن لها
من قبل بالضرورة وهي مستمرة الى المنتهى في كل آن وجزء من زمان حركته قلت نعم انها محسوسة بزعمهم لكنهم صرحوا بانها محسوسة بالعرض لا بالذات وذلك بمشاهدة
اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وسيلانه عليها فليس الامر الضروري بالمشاهدة الا محض ذلك الاختلاف وهو يدل على وجود سبب مقتض له موجود
يوجب اختلاف النسب في المتحرك بالنسبة الى المسافة وحدودها والكلام في نفس ما يقتضي ذلك الاختلاف فلم لا يجوز ان لا يكون هناك غير الميل المذكور موجودا و
هو يوجب ذلك الاختلاف المذكور فان اردتم بالحركة نفس ذلك الاختلاف فهو ليس موجودا انما هو انتزاعي وان اردتم ما بسببه حصل الاختلاف المذكور فليس
هناك غير الميل فهو المحسوس بالعرض بمشاهدة الاختلاف وانتزاعه ولو قطع النظر عن دلالة الاختلافات على وجود شيء هو مقتض لوجودها فدعوى وجود
امر سواها بالحس والبديهة لا بد له من بيان **الثانية** انهم اختلفوا في انها من اية مقولة فقالوا والحق انها نفس مقولة ان ينفعل لان مقولة ان ينفعل اما نفس
الحركة او نسبة اليها وعلى الاول ثبت المط وعلى الثاني فيلزم ان يكونوا عدوا النسبة اليها مقولة واهملوا نفسها مع انها اولى منه بمقولية ما لانها بعد
تحصيلها موجودة حقيقة وليست غير ان ينفعل وهو ظاهر فاذا لم يكن نفس ان ينفعل فيجب ان يزاد في عدد المقولات ويرد عليه بعد تسليم هذه المقدمات المذكورة
ان مقولة ان ينفعل وان يفعل كمقولة متى تدريجية قطعا كما صرحوا به لا يصح ان يكون موجودة الا في الزمان وليس لها افراد آنية تصلح للوجود في الآن
كما في متى بعينه ولهذا حكموا بانه لا حركة في هذه المقولات بل اجري البيان في امتناع الحركة في مقولة ان ينفعل وان يفعل وفي متى بدليل واحد
وهو ان هذه المقولات لا يصح وجودها في الآن لكونها تدريجيات غير قارة وانما توجد منطبقة على زمان ولا يصح الحركة في مقولة الا ويصح وجودها في
الآن لان المعنى بالحركة ان يكون للمتحرك في كل آن من زمان حركته فرد من مقولة فانه في الحركة لم يكن قبل ولا يكون بعد فيجب ان يكون تلك المقولة مما افرادها
موجودة في الآن فاذا ثبت كون مقولة ان ينفعل تدريجية فكيف يصح جعلها عين الحركة التوسطية التي هي الحركة بالحقيقة لانها موجودة في كل
آن من زمان الحركة وليست بتدريجية غير قارة بل امر ثابت مستمر الوجود في ذاته وان كانت سيالة بحسب عارض من اختلاف نسبتها الى المسافة وتلك المقولة
تدريجية بذاتها ولذلك اي لكون التوسطية موجودة في الآن انما نفوا الحركة فيها بدليل على حدة وهي انها باقية مستمرة بشخصها من مبدأ الحركة الى
المنتهى فلا يصح الحركة فيها فجواز نفي الحركة في التوسطية على ثباتها وبقائها بشخصها ومدار نفي الحركة في مقولة ان ينفعل على كونها تدريجية منطبقة
على الزمان فلم يصح اتحادهما ومن ثم لما لم يكن التوسطية عين مقولة ان ينفعل فلا يكون القطعية ايضا عين تلك المقولة لان القطعية ليست الا التوسطية
والامتداد والمسافة كما عرفت فلما لم يكن التوسطية عين ان ينفعل فالامتداد المذكور اما نفس الكم او غيره من اية مقولة وقعت الحركة فيها
فلا يصح جعل القطعية ايضا نفس ان ينفعل على انه لما ثبت كون القطعية حقيقة اعتبارية ليس لها وجود طبيعي كما مر فلا يصح جعلها مقولة او فرد مقولة

مقالة

الثانية

ينفعل

المسافة

والثالثة انهم نفوا الحركة في مقولة الجوهر واستدلوا عليه بدليلين الاول ان معنى الحركة في مقولة كما عرفت ان يكون للمتحرك في كل آن من زمان حركته فرد من تلك
المقولة لم يكن قبل ذلك ولا بعد فلا جرم ما يكون تلك الافراد بالفعل متمايزا والا لزم اما غير المتناهي بالفعل بين حاصرين او الترجيح بلا مرجح فلا تتأتى الا في مقولة
لا يكون موضوع الحركة متقوما بها لان الموضوع للحركة يجب بقاؤه ما دام الحركة فاذا لم يكن فرد من افراد تلك المقولة بالفعل محصلا في الخارج كيف يتقوم
بها والحال الجوهري اي الصورة الجسمية او النوعية لما كان علة لتقوم مادته فلا يتأتى عند فرض حركة مادية فيها فلا يتأتى مادية ولا يكون غير الحادة متحركا فيه
لان الحركة انما يكون بالذات للمحل بالنسبة الى حاله ويرد عليه انا سلمنا ان الموضوع باق بشخصه ما دام الحركة وان الافراد مقولة فيها لا يكون متحصلا موجودا
في الآن بالفعل حين الحركة لكن الموضوع ههنا هو الهيولى الاولى اذا فرضت الحركة في الجسمية او الجسم اذا فرضت في النوعية انما يتقوم بالصورة المطلقة
دون الشخصية كما عرفت سابقا ولا شك ان المطلقة منها منتفية مطلقا في مجموع زمان الحركة فقط لان الفرد التدريجي من تلك المقولة لا شبهة في وجوده في
مجموع زمان الحركة اذ لولاه لامتنع الافراد الآنية مطلقا فلا يكون موجودة لا بالفعل وهو ظ ولا بالقوة لان وجودها بالقوة عبارة عن كونها بحيث اذا
فرض اي آن من آنات زمان وجوده يصح انتزاع فرد من تلك المقولة غير ما ينتزع في الآن اللاحق والسابق منه لا ما ذكر انه لو انقطعت
الحركة عنده تحقق فرد منها فحسب وبالجملة لم يكن الفرد التدريجي الزماني موجودا لم ينتزع اي شيء ينتزع تلك الافراد الآنية اما في آنات زمان الحركة فلا شك
في وجود الافراد الآنية التي هي البعض من ذلك الفرد التدريجي كوجود الاجزاء والابعاض من المتصلات قارة كانت او غير قارة بعينه وجود الكل في ضمن موجود
بوجود هو وجود الكل غاية الامر انه غير متمايز بالفصل بالفعل وذلك غير لازم فان الثابت في مقامه انه لا بد ان يكون الحال الصوري علة لمحله الذي
هو المادة اعم من ان يكون علة لوجوده المتمايز كما في حال السكون او لوجوده الغير المتمايز كما في حال الحركة فيه والدليل المذكور هناك انما يفيد مطلق
العلية ولم يدل على انه لا بد من الامتياز في العلة بل هذا النحو ايضا نحو من انحاء العلية يفيد تقويم الوجود بشيء آخر فان الاجزاء المقدارية في المتصل
قد يكون علة لشيء مع عدم الامتياز كما عرفت في صورة البلق ان محل كل واحد من اللونين هو الاجزاء وانما نسبته الى الكل بالعرض نعم الكل محل
مجموع اللونين ولا شك ان محل الاعراض يكون علة لها ومقوما لوجودها والفرق بان تقويم الاجزاء المقدارية مع عدم الامتياز صحيح اذا كان المتقوم
من الاعراض اما تقومها للجوهر فلا يصح ان ينفع لان العلية لما صورت مع عدم الامتياز فلا وجه للتفرقة فكما تصح علة للاعراض تصح علة للجواهر
نعم لو كانت تلك الاجزاء من قبيل الاعراض لم يصح كونها علة لمحلها وههنا بخلاف ذلك لما فرضنا من جوهرية الحال فيجب عليتها باي نحو كان وقد
قدمنا ان وجود الاجزاء المقدارية مع عدم الامتياز ليس مثل وجود سائر الانتزاعيات ولو كانت لها نسبة الانتزاع كالفوقية بالنسبة الى السماء
بل لها نحو خارجية ليست في الانتزاعيات ولذا صح جعلها موضوعات للقضايا الخارجية دون الانتزاعيات سائر ولما صح هذا النحو منها التقويم في
تلك الاجزاء بالنسبة الى ما حل فيها فليجز تقومها لما حلت تلك الاجزاء فيه ولا بد للفرق من بيان كيف واذا التزم ان الحال الجوهري الصوري لا يكون
متقوما بالمحل الا بشرط امتيازه يلزم ان يزاد في تقسيم الحال قسم ثالث وهو ما يكون علة لوجوده في ضمن الكل على الاتصال فانه لا يكون عرضا لانه لا يكون علة
للمحل اصلا متمايزا كان او غير متمايز ولا يكون جوهرا صوريا لما ذكرتم من اشتراط امتيازه فيكون قسما ثالثا ولو قيل ان العلية على هذا الوجه غير معقول
فلا بد من بيانه والدليل الثاني انه لو فرضت الحركة في الجوهر فالانتقال فيه اما من نوع الى نوع اي يكون في كل آن من زمان الحركة فرد غير ما في الآن الآخر مغايرة
نوعية او من فرد الى فرد بحيث يكون الفردان من نوع واحد على الاول يلزم وجود الافراد الآنية بالفعل لاستحالة الاتصال بين الانواع المتباينة

[illegible]

قارة كانت

[illegible]

ضرورة وجود الافراد الآنية بالفعل كما مر وعلى الثاني يلزم نفي الحركة في الجوهر لانه انما يتبدل عارض من النوع الاول العدم ثم تبدل
تلك الحقيقة الجوهرية النوعية بل التبدل راجع الى تشخصها العارض لافراد تلك الحقيقة النوعية الجوهرية ويرد عليه ان هذا البيان لو تم لدل على نفي
الحركة مطلقا في اية مقولة وقعت لان لقائل ان يقول لو فرض الحركة في مقولة فيجب تبدل افراد تلك المقولة بحال آن من زمان الحركة بالانتقال
فرد تلك المقولة الى فرد مغاير للاول واجب فالمغايرة بينهما اما نوعية فيلزم وجود الافراد الآنية بالفعل لامتناع الاتصال بين النوعين او تشخصية
فانما تبدل تشخص افراد نوع من تلك الحقيقة لا نفس تلك الحقيقة النوعية كما ذكرتم في الدليل والحل ان تبدل التشخصات بالنوع بحيث يزول تشخص فرد
من النوع ويبقى ذلك الفرد نفسه اي تلك الحصة من النوع ويتشخص بتشخص آخر حتى يرجع التبدل الى التشخص فقط بل عند تبدل التشخصات كما يبطل التشخص
الاول يبطل تلك الحصة من النوع ايضا فيرجع التبادل الى الحقيقة النوعية لتبادل افراد النوع وهذا كما في الاجناس بالنسبة الى الفصول فان عند تبدل
الفصل بآخر يتبدل حصة الجنس ايضا الا ان يتبدل الفصل لفصل آخر ويبقى حصة الجنس مستمرة باقية ببقاء فصل ما من الفصول ثم انهم مع تغيرهم الاتصال
بين المتباينات قد قالوا ان الانتقال في الحركة قد يكون من فرد الى فرد وقد يكون من نوع الى نوع ونحن لا نقول الا ما يناقض ثم انهم قد ذكروا ان
الصفات المتقاربة من السواد مثلا مختلفات بالنوع فان الطبيعة السوادية تقبل الشدة والضعف فكلما تضعف تميل الى البياض ثم وثم
حتى تصير بياضا صرفا فلو لم تكن مختلفات بالنوع للزم اتحاد السواد المحض والبياض الحق لان نسبة مراتب التشدد والتضعف بعضها
الى بعض على نسق واحد ثم قولهم في بيان التشكيك في المهية ايضا يدل على ان الشديد والضعيف متباينان نوعا مختلفان بفصول ذاتية
مع انهم يجوزون الحركة في مقولة الكيف بتبادل افراده بحيث ينتقل المتحرك من الشديد الى الاشد الى الضعيف الاضعف او بالعكس
ذلك لانه يقتضي توحد وجود الافراد الآنية مع اتصالها والتباين بالمهية بينها ثم الدليل يدل على التباين النوعي بين الشديد والضعيف
من الكيف كما سيأتي فتمسكوا به على نفي التشكيك في المهية لو تم لدل على تباين الزائد والناقص من الكم ايضا مع انهم لا يمكنهم القول بالتباين
فيه للاتصال الثابت في الاجزاء المقدارية التحليلية للكم وذلك على التقرير الاجود مما قرروه به ان يقال ان الشديد والضعيف اما ان يختلفا
بجهتيهما بجزء او لا يكون بينهما اختلاف اصلا والثاني باطل قطعا ومع ذلك يوجب نفي التشكيك على تقدير التسليم وعلى الاول لا بد ان يكون ما به
الاختلاف غير ما به الاشتراك ضرورة فهو اما داخل في مهيتهما او خارج عن المهية وعلى الثاني مع انه يلزم بطلان التشكيك الذي زعم القائلون به في المهية
لانه يرجع الاختلاف الى الامر الخارج لا الى المهية نفسها باطل ايضا لانا نعلم قطعا ان السواد الشديد مثلا انما امتاز عن الضعيف في نفس كماله في معنى السوادية
بالقياس الى الضعيف لا ان نفس سواديتهما في معنى التسود متساويان انما اختلفا بعارض آخر هو غير معنى السواد وذلك ظاهر لمن له ادنى تأمل
الا ترى انه في صورة زيادة مقدار على مقدار لا يصح ان المقدارين متساويان في المقدارية وانما اختلفا في معنى آخر هو غير المعنى المقداري الكمي
فكذلك في الكيف وعلى الاول يلزم تباين مهيتهما بذلك الامر الداخل هو المطلوب ويلزم منه بطلان التشكيك في المهية على ما زعم القدماء من
الاشراقيين لان المهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالتشكيك فان اجري هذا التقرير بعينه في الكم الزائد والناقص فذلك ما قلت
لو تم لدل الخ وان لم يجر فيه فيلزم التشكيك في المهية قطعا وهو خلاف مذهبهم واجيب عن هذا الدليل اولا بالنقض بالعوارض فان خلاصة
الدليل جارية فيه مع انهم قائلون بالتشكيك في العوارض وثانيا بالحل بان اختلاف امرين في نفس المهية مع قطع النظر عن العوارض

كما يجوز باختلاف الاوليات وذلك يوجب تباينهما لكن باختلاف في تلك الامرين المشتركين في المهية باختلاف واقع في نفس تلك المهية بزيادة تمامها في احدهما ونقصانها في الآخر وذلك بان يكون نفس تلك المهية ازيد باعتبار نفس حقيقتها بالقياس الى الآخر كما او ما انا اليه منه قبل ان المقدار الزائد انما اختلف مع الناقص منه في نفس الحقيقة المقدارية بمعنى ان الحقيقة المقدارية بنفس معنى المقدارية ازيد في احدهما دون الآخر وكذلك في الشدة والضعف من مقولة الكيف وهذا النحو من الاختلاف في نفس المهية وهو المعنى بالتشكيك وغير هذا النحو من الاختلاف ليس بتشكيك اصلا الا ترى انهم انما فسروا التشكيك المهية باختلاف المهية بالزيادة والنقص في نفس تلك المهية لا في ذاتي او عرضي وبالجملة اختلاف حقيقة الشيئين في ذاتي كما في الانسان والفرس ليس بتشكيك باشتداد ولا ازدياد في تلك الحقيقة المشتركة بينهما اعني الحيوانية مثلا ولا في الحقيقة المختصة وهو ظاهر وكذا اختلافهما في العوارض ليس باشتداد ولا ازدياد في تلك الحقيقة المشتركة الا ترى ان السواد انما يشتد بكمالية في نفس معنى السوادية وكذا الخط الاطول انما يتأتى طوله بنفس ازدياد المقدار الخطي لا بازدياد واختلاف في صفة اخرى غير تلك المهية المشتركة فيهما وما نقل عن الشيخ الرئيس ان ليست زيادة المقدار كالخط على آخر بنفس المقدار فان المقدار الذي هو مهية الخطين امر حقيقي مشترك بينهما على السواء بلا اختلاف في حقيقة هذا المقدار بل انما زيادة احدهما على الآخر بمعنى عرضي كمي اضافي يطلق بحسبه صيغة التفضيل والمبالغة وهذا المعنى ليس بذاتي ولذا يختلف بالاضافة الى الشيئين فان الخط اذا كان ذراعا فهو الطول من نصف الذراع واقصر من الذراعين فلو كان هذا المعنى ذاتيا كيف يختلف باختلاف المنتسبين فجوابه ان هذا الكم الاضافي جعلتموه مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم مع المقدار الخطي الحقيقي فمع انه بديهي البطلان لانه لا يكون الامر مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط اختلاف في الزيادة والنقصان فيلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ننقل الكلام الى هذا الخط العارض للاول في صورة الخط الزائد الزائد بالاضافة الى الخط العارض للاول في صورة الخط الناقص فلا يكون مساويا له بل ازيد منه لانه فرض انه مناط التفاوت فان كان اختلافهما في الزيادة والنقص بنفس المهية فلزم التشكيك فيهما وان كان بعارض كمي اضافي آخر ننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل المستحيل في الكميات الموجودة في الخارج وهو باطل على ان قولكم لو كان ذاتيا كيف يختلف مسلم لكن مناط عدم الاختلاف ليس كون الشيء ذاتيا بل كون الشيء موجودا حقيقيا في ظرف الخارج متحصلا بنفسه بلا اضافة ولما اعترفتم بكون هذا المقدار موجودا حقيقة منضما في الخارج مع المقدار الاول فيستحيل ان لا يختلف مع ايضا مثل الاول سواء كان ذاتيا او منضما او يكون هذا المقدار العارض امرا انتزاعيا فلا يكون منشأ انتزاعه الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي لا يصلح لانتزاع الزيادة والنقص ولا دخل له فيه فحصل ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة والنقص بنفس الكمية وذلك هو الموجب للتشكيك الذي هو المطلوب ولا يفرق في الزيادة والنقص معنى اضافيا وكذا الشدة والضعف لانا عنينا بالتشكيك في المهية الا ان تكون المهية بذاتها زائدة في نفس معنى تلك المهية في فرد دون آخر بلا اعتبار جزء آخر او عارض خارج ويلزمها كونها زائدة وناقصة ايضا اذا قيست الى اخرى فالزيادة الحاصلة في فرد في نفس المهية كما هي زيادة في نفسها بمعنى كمال المهية في نفسها فذاتها كذلك يلزمها الزيادة او النقصان اذا قيست الى فرد آخر من تلك المهية واعلم انه لو لم يكن التشكيك في المهية لم يصح الحركة في مقولة فيصح التشكيك في المهية مع القول بالحركة في المقولات تناقض من المشائين وذلك لما عرفت انه لا بد للمتحرك في مقولة ان يكون له في كل آن فرد مما فيه الحركة مغاير لما في الآن السابق واللاحق ولا يتأتى ذلك الا بوجود النحو التدريجي من تلك المقولة في مجموع زمان الحركة كما مر وذلك النحو التدريجي لاتصاله يقتضي ان يكون جميع الاجزاء المنتزعة منه آنية

تشكيك المهية

الحقيقة

الموجودة

النقص

قيد

كانت او زيادة

كانت او زمانية متشابهة في نفسها ومشابهة له في الحقيقة النوعية ومتحدة بالوجود معه فاذا تحرك الجسم في الكم او الكيف من الاكمل الى الانقص او بالعكس
يجب ان يكون سائر الافراد المتوسطة آنية او زمانية متحدة الماهية والوجود في الوجود التدريجي او وليست تلك الافراد والمراتب المختلفة بالدرجات من الشدة و
الضعف والزيادة والنقص فاتحاد تلك الافراد في الماهية النوعية مع التفاوت بالشدة والزيادة فيهما هو التشكيك المطلق وبالجملة كما ان الاتصال
القار في الجسم والسطح والخط يدل على اتحاد الزائد والناقص تمام الماهية واشتراكهما فيها كذلك الاتصال الغير القار في الوجود التدريجي يدل عليه وعلى الاتحاد
بين الشديد والضعيف في الكيف فان الاجزاء التحليلية ان كانت ممتازة في الوضع ففي الاجزاء المقدارية الكمية والا ففي الاجزاء الضعيفة من الشديدة
في الكيف لا فرق بين الشدة والزيادة وكذا بين مقابليهما الا بنوع الوجه فاذا ثبت ان المراتب المختلفة بالشدة والزيادة ومقابليهما متحدات
بالنوع فهو بعينه التشكيك لان صاحب المذهب انما عنى به هذا التفاوت مع اتحاد الماهية والمخالف ايضا انما نفى التشكيك بناء على اثباته التباين بالماهية
والاختلاف بالفصول الذاتية بين الشديد والضعيف على شكل الاختلاف بالفصول كما عرفت فالتفاوت بالزيادة والنقص على ما لا بد للتشكيك
منه ايضا لا يحتاج الى البرهان لانه بين وحاصله ان التشكيك عبارة عن التفاوت المذكور مع اتحاد الحقيقة والماهية وكلاهما حاصل في صورة
الحركة في المقولتين المذكورتين فان قلت اتحاد الماهية مسلم لكن التفاوت المذكور انما كان بحسب نفس الماهية كما يتنتم من قبيل فهو يوجب التشكيك لكن
فيما نحن فيه لانه وان لم يكن راجعا الى الفصول الذاتية كما زعم المشاؤون يجوز رجوعه الى العوارض فلم يلزم تشكيك الماهية قلت قد سبق مرارا ان
شدة السواد وزيادة المقدار بالنسبة الى آخر لا يتاتى بلحوق الاعراض الخارجية التي هي غير ماهية السواد فان شدة السواد وزيادة المقدار بالنسبة
الى آخر لا يتاتى بلحوق الاعراض الخارجية التي هي غير ماهية السواد فان شدة السواد هي ازدياد في المعنى السوادي دون العرضي وكذلك ازدياد
المقدار ليس الا زيادة في المعنى المقداري لان المقدار بحاله وانما ازداد فيه معنى غير المقدار الا ترى ان زيادة معنى غير المقدار عليه لا يوجب زيادة في المقدار
الكمية فان الكمية هي الموجبة لزيادة المقدارية لا غير وايضا التبدل في الاختلاف الحاصل اولا وبالذات للمتحرك في المقولة اما هو التبدل في افراد
نوع تلك المقولة بالذات او في عوارض نوع تلك المقولة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحركة اولا في العوارض ثم في نوع المقولة التي فرضت الحركة
فيه سيف لان ما فيه التبدل اولا وبالذات هو ما فيه الحركة بالذات وقد فرض الحركة بالذات في نفس المقولة دون عارضها وعلى الاول فلما كان
المتبدل افراد نوع تلك المقولة للمتحرك اولا وبالذات قبيل اعتبار عروض عوارض افرادها وذلك التبدل في التفاوت في افراد نوع المقولة ليس الا تفاوت
درجات الشدة والضعف فالاختلافات الحاصلة بتفاوت الدرجات من الشدة والضعف والنقص والكمال تحصل للمتحرك قبل حلول التفاوت
في عارض من افراد المقولة فلا يكون الاختلاف في مراتب الشدة والضعف الى غير ذلك راجعا الى العوارض المتاخرة عنه وقد بينا من قبل ان نسبة
اختلاف الاجزاء المقدارية للمتصل الى اعراضها لا ينفعهم اصلا فان تلك الاعراض ان كانت على الاتصال بالقوة فحالها حال الاجزاء المقدارية للمتصل
الاول الموجود لا يدلها من الانتساب الى اخرى مثلها وان كانت بالفعل على الانحياز فيكون بالفعل حيث يبلغ قوة المتصل المتناهي المقدار من الاجزاء
الغير المتناهية المتناقضة فيلزم مفاسد لا تحصى مما يرد على النظام فعلى تقدير ان الاختلاف بالزيادة والنقصان وبالشدة والضعف انما يتحقق
سواء كان بالحركة او بدونها يتحقق التشكيك واما الحركة في مقولة الاين على ما قالوا فاعلم اولا ان مقولة الاين كما يثبت وجودها في الخارج
لانها عبارة عن هيئة حاصلة في الجسم بسبب حصوله في المكان ولا العلم بعد لا حال السكون ولا حال الحركة ان تلك الهيئة امر موجود في الخارج وليس كذلك

الحركة في الاين

بالفعل الا وجود جسم فيه هو سطح الحاوي المماس سطح الظرف وله وجود بنية اخرى للجسم بسبب حصوله في السطح فيشبه ان يكون امرا انتزاعيا فيقدر ان
الحركة العطعية امرا متصلا انما هو التوسط لبعد تسليم وجوده فما عدوه من حركة بالجسم بالحقيقة في صورة النقلة الا السيلان التوسط على سطح الحاوي لما
بالذات وسيلان الجسم المتحرك عليه بالعرض فليس هناك امر ممتد تدريجا مما يقال انه فرد تدريجي في مجموع زمان الحركة من مقولة الاين حتى تثبت انه حركة فيه نعم هنا
امر تدريجي وهو السطح التدريجي الحاصل من مبدء المسافة الى منتهاها في زمان الحركة فيكون لذلك السطح العارض زمانية وافراد انية مختلفة بالزيادة و
النقصان الكميين فالحركة هناك ايضا يوجب التشكيك بالزيادة والنقصان في السطح الذي هو من مقولة الكم ولو سلم وجود الاين في الخارج فلا شك ان
الفرد التدريجي منه يتبع الفرد التدريجي من السطح فانه ما لم يحدث هناك في زمان الحركة سطح تدريجا كيف يحصل الاين تدريجا لانه كما عرفت عبارة عن
هيئة حاصلة بسبب حصول الجسم في المكان الذي هو السطح من الحاوي فلا ينفك الحركة في الاين من التشكيك في مقولة الكم واما الحركة في الوضع كما زعموا
فالكلام فيها كالكلام في الاين فان الوضع عندهم عبارة عن هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض والنسبة الى الامور الخارجية سواء
كانت في جوفه او محاذية او لا هذا ولا ذاك فتلك الهيئة لم يعلم وجودها بعد لشبه ان يكون امرا انتزاعيا محضا كما ان النسبة التي هي سبب لها
كذلك وعلى التقديرين فلا بد للحركة في الوضع من اختلاف نسبة اجزاء سطح المتحرك الى سطح الحاوي له او سطح المحوي له كما ان المجموع منه تلازم كله و
ليس ذلك الا اختلاف الاسيلان اجزاء المتحرك بسبب التوسط على اجزاء سطح الحاوي او سطح المحوي بان ينقطع بعضا من السطح ثم بعضا آخر منه
وهو بعينها السطح ونقصانه في الكمية الذاتية فيجب القول بالتشكيك في الهيئة الكمية بل في الحركة الوضعية الصرفة واما اذا قارنت الاينية فالامر
واضح **الرابعة** انهم جعلوا الحركة الكمية قسمين **الاولى** ان يزداد مقدار الجسم او ينقص بلا انضمام جسم آخر الى الاول وهذه هي التخلخل والتكاثف
الحقيقيان عندهم **الثانية** ان يزداد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم اليه او ينقص بانفصال جسم عنه وهذه قد تسمى بالنمو والذبول فالقسم الاول منها لا شك
انها حركة حقيقية بعد ثبوت التخلخل والتكاثف الحقيقيين لكن لما كان ثبوتهما من فروع وجود الهيولى الاولى وايضا من فروع ان الزيادة و
النقص ليس الا من خواص الجسم العرضي ولا يكون الامتداد والاتصال الجوهري مما يعرض له الزيادة والنقص لذاته واثبات هذين الاصلين قد مر انه
عسير بل الدليل على خلافهما فلم يثبتا بعد والدلائل الدالة على وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين معدودة مجروحة كما ذكر في موضعه واما القسم
الثاني منهما ففساده مما لا يخفى على احد وان وجهوا بتوجيهات ركيكة غير نافعة الا ترى ان ازدياد مقدار الجسم بانضمام جسم آخر اما ان يكون
انضمام الثاني موجبا للاتصال الحقيقي مع الجسم الاول فقد بطل الموضوع فكيف الحركة وان لم يكن موجبا له فما ازداد مقدار الجسم الاول بل هو على حاله
ولا بد للحركة في مقولة ان يكون لها موضوع وبعض آخر على موضوع آخر فيسمى المجموع ذلك حركة في مقولة و ذلك ظاهر الا ترى ان الحركة لا بد لها من
ان يكون للمتحرك ما دامت الحركة في كل آن من زمانها فرد من تلك المقولة غير ما في الآن السابق واللاحق فازدياد المقدار بتبعية انضمام
جسم بحيث يكون للمتحرك في كل آن مقدار ازيد منه في الآن السابق عليه لا يتصور الا اذا تحقق انضمامات الاجسام الاخر في كل آن ولا يكون
انضمامات الاجسام في كل آن بالفعل متجاورة كما لا يكون ثبوت افراد المقولة للمتحرك في كل آن بالفعل لما يلزم كونها غير متناهية بالفعل
محصورة بين حاصرين كما عرفت فيجب ان يكون انضمامات جسمية على سبيل الاتصال بحيث يمكن في كل آن من آنات زمان الحركة لحوق
الجسم الآخر بالجسم الاول ويكون حدوث كل على سبيل الاتصال ويعرض منها الافراد الآنية بالفعل ثم يتبع لحوق الجسميات ازدياد المقدار

على حسب كما هو

حركة في الوضع

زيادة م

على حيث كما يوجب ان الحركة وذلك يوجب الحركة في نفس الجسم او الجسمية ويلزم منه الحركة في الجوهر [illegible]
الحركة هو الصورة النوعية الشخصية وهي باقية ما دامت الحركة ويتبدل مقداره بتوارد الاجسام اذ لم يعلم ان النوعية ليست [illegible]
ولا يتبدل كميتها بل لا يتصف بها الا بالعرض بواسطة [illegible] محلها وهو الجسم فلما لم يصح الاتصاف بهذه الحركة ولا بالكمية الحاصلة بهذه الحركة
لها بالذات فكيف يتصف بها النوعية ثانيا وبالعرض وايضا النوعية الشخصية الاولى كانت قائمة بالجسم الاول فعند انضمام الجسميات
اليه هل يبقى قائمة بالاول كما ازداد مقدارها فاين الحركة وان لم تبق قائمة بالاول بل بالاجسام الزائدة المنضمة اليها فقط او مع
الاول فقد فارقت عن المحل المعروض والامر الحال سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن بقاؤه بعد ما فارق محله وكل ذلك ظاهر ومنها
مسائل عديدة متعلقة بالوجود والعدم ولنقدم الكلام في تحرير محل النزاع في هذا المقام فاعلم انهم قد اختلفوا فيه اختلافا كثيرا اما اولا
في انه بديهي ام نظري اولا بهذا ولا ذاك بل هو ممتنع التصور وثانيا في ان له معنى واحدا مشتركا بين جميع الموجودات ام في
كل موجود معنى آخر عينه او زائدة مختص به وثالثا في انه عين الماهيات الخارجية والذهنية او جزؤها او زائد عليها سواء كان انضماميا
كما ذهب اليه طائفة من المشائين او انتزاعيا كما هو المشهور من مذهب الفريقين من المتكلمين والحكماء او امرا اعتباريا حقيقيا كما
قد يزعم او نسبة رابطية مع الامر الحقيقي كما هو ذوق جماعة ورابعا في انه هو الموجود حقيقة في الخارج والذهن والماهيات منتزعات
عقلية ومراتب ذهنية بحسب لحاظها من الآثار الخارجية ام على العكس او كلاهما واحد في ظرف الخارج والذهن وهو وجود بجهة
وماهية بجهة اخرى ويتبع بعض هذه الاختلافات اختلافات اخرى منها انه اثر الجعل بالذات ام معا او الهيئة التركيبية الحاصلة منه
اذا جعل مجعولا على الماهية اولا بهذا ولا ذاك بل نفس الماهية هو المجعول بالذات وانما هو من متبعات الماهية المجعولة ومنها ان المحتاج
في الحكم الى العلة هل هي الماهية نفسها او الوجود نفسه او النسبة التي بينهما والغني عن العلة في الواجب لغوا اي من هذه الثلثة فهم
مع كثرة اختلافاتهم فيه لم يأتوا بحد كاشف عن حقيقته ولم يرشدوا برسم له مطرد ومنعكس بحيث يتبين انه ما هو بل هو امر غير حقيقي
ام حقيقي موجود حتى يبحث عن اعراضه الذاتية كما هو شأن موضوع الفن وموضوع المسئلة فانه ما لم يعرف برسم التام وما لم يصدق بوجوده
في نفسه ثم بموضوعيته لا يصح ان يبحث عن اعراضه الذاتية كما تقرر في موضعه وظني انه هو الباعث على ان الفريقين من الحكماء والمتكلمين
قد ولوا في البحث عن احواله زبرا مع اسهاب واسفارا مع اطناب ولم يأتوا بشيء يتبين به ظلمة الليل عن ضوء النهار بحيث يستقر
عليه القلب بالاطمينان ويحكم على ما وراءه بالبطلان فرمز الحقيقة وسر الدقيقة في كل مسئلة من مسائله مستور بعد تحت حجب الاستار ترى
قياسات الفريقين مفضية الى نتائجهم ثم اذا نظرت حقه وجدتها غير موصلة الى مقاصدهم ولم يزل الحال على ما قنعوا عليه من القيل و
القال اري كله خلافا بلا ثمر وجدالا بلا اثر على انهم قد صرحوا في غير موضع ان لفظ الوجود معنى آخر حقيقيا او غير حقيقي سوى معناه
المصدري المتخصص حقيقة بالاضافات مما لا سبيل اليه ولا دليل يدل عليه ومع ذلك يحكمون عليه احكاما يأبى المعنى المصدري عن ان يكون
موضوعا لها ويمتنع عن ان يكون مناطا لتلك الاحكام بل لا يصح تلك الاحكام الا اذا اسندت الى امر حقيقي لا يكون تابعا لاعتبار الذهن
وانتزاعه ومع الاغماض عن هذا الاضطراب الواقع في كلامهم موجبا للتدافع عليهم لما لم يعينوا محل النزاع بان الوجود ما هو واي شيء هو

المنضمة

المسئلة الخامسة في الوجود والعدم

المجعول

ولم يتوقف بعد بليته البسيطة ... مرتبة وكان المعنى المصدري فمن اجلى البديهيات بحيث لم يكن قابلا للخلاف ومحلا لانكار العقلاء وكذا اشتراكه وزيادته كليهما
من الاوليات التي لا تقبل محلا للنزاع المعنوي بين الفضلاء فصرح بعضهم بان النزاع ههنا لفظي فمن زعم ان الوجود بمعنى مصدري ذهب الى بديهيته ومن زعم
انه عين المهية فذهب الى نظريته ومن زعم انه عين الواجب تعالى ذهب الى انه ممتنع التصور وهكذا في المنازعات الآخر وهذا البعض غفل عن التحقيق فان النزاع
اللفظي مبني على انه لم يتبين مراد كل من المتخاصمين على الآخر فيلوم كل منهما صاحبه على غلط وخطاء عن فهم مراد الآخر فحمل هذا النزاع الذي بين الحكماء والمتكلمين
بل بين طائفتين من الحكماء وبين طائفتين من المتكلمين على النزاع اللفظي نسبة خطاء فاحش اليهم وكيف يتصور ان النزاع المستمر من القديم الى
الآن مبناه سوء فهم كل عما اراده الآخر ولم يتفطن احد المتخاصمين المناظرين الطالبين لظهور الحق من البحث عما قصد الآخر مع انه من مبادي
آداب المناظرة والمباحثة وقال بعضهم انه نزاع معنوي والوجود عنده مصدر الآثار او ما يترتب به الآثار المطلوبة فمن قال ان هذا المعنى يصدق على
المفهوم المصدري ذهب الى بديهيته وهكذا الى آخر ما قررناه من قبل وهذا ايضا عجيب فانه ما زاد على الاول الا انه ذكر رسما من رسوم الوجود فقط وهو لا يفيد
في شيء في ذلك الا تغير الاسلوب عن النزاع اللفظي الى المعنوي فنقول لا يتصور نزاع في نفس بديهية هذا المفهوم الرسمي ونظريته فانه كالوجود المصدري
لا يصح ان يكون لاحد خلاف فيه كما لم يكن الخلاف في المعنى المصدري بل يتصور ههنا نزاع كما في الاول في ان مصداق هذا المفهوم ما دام المعنى المصدري
او المهية نفسها او غيرهما فلا شك انه نزاع معنوي فان في مفاد لو كان المعنى المصدري مصداق هذا المفهوم وفي مفاد لو كان المهية مصداقه يكون كثير
معنوي بلا شبهة فيصير به النزاع معنويا فان تحصل النزاع وحدة ذات الموضوع مع اختلاف المحمول وههنا كذلك فكانه قيل مصداق هذا المفهوم
المعنى المصدري ام المهية او لا هذا ولا ذاك بل امر ثالث والثاني بعد تعيين المصداق يقع النزاع ان ذلك المعنى بديهي ام لا مشترك او مختص الى غير ذلك
فهذا ايضا نزاع معنوي لكن شرطه تعيين المصداق وتقرره في زعم المتخاصمين والا فهو ايضا راجع الى اللفظ لكنهم لم يبحثوا في تعيين المصداق و
لم يتواردوا ادلة الفريقين عليه وما لم يتعين المصداق لا يصح الثاني ايضا الا ترى انهم استدلوا على بديهية الوجود بانا نتصور وجودي بديهة وبديهة
المقيد توجب بديهة المطلق مع اغماض عن تعيين مصداقه وكذا الدلائل الاخر فانها استدلالات قبل تعيين المصداق كما يظهر بالرجوع اليها فكون
هذين النزاعين معنويين لا يجدي الى طائل ولم يبق سبيل النزاع الا انه زعم كل احد مصداقا لهذا المفهوم غير ما زعمه الآخر فوقع النزاع في بديهة
المصداق ونظريته وهكذا مع جهل كل عما اراد الآخر من المصداق الخاص له فقد استمر النزاع من القديم الى الآن بين العقلاء من الحكماء والمتكلمين
مع غفلة كل عما قصد الآخر ولا يخفى بعده ثم اعلم ان الوجود له معنى مصدر انتزاعي بلا شبهة هو كالكون والثبوت من المعقولات الثانية
عندهم مثل الشيئية والمفهومية كما ذكروه غير مرة وايضا لا بد له من منشأ الانتزاع ومصداق الحمل ولا شك ان المعاني الذهنية والمفهومات العقلية
ولو من المعقولات الثانية قد يكون لها آثار واحكام يتعلق الغرض العلمي بها بحيث تصلح ان تكون من المقاصد العلمية فتجعل موضوعات مسائل
الفن وتلك الآثار والاحكام من محمولاتها فينعقد بها مسائل يطلب بالدليل او التنبيه في فن من الفنون ثم لا شبهة في ان الآثار والاحكام
المطلوبة اذا كانت امورا واقعية بحيث تجعل من مقاصد الفن لا تكون للاعتباريات المحضة بما هي اعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض فانما هي بالذات احكام للاشياء الواقعية التي ليس تحققها تابعا
لفرض الفارض واعتبار المعتبر وان كانت تلك الاحكام والآثار ليست في الاعيان وانما تثبت لتلك المفهومات العقلية ثانيا وبالعرض وذلك

كما ذكرنا

كما ذكرناه من قبيل ما ينبغي حال الامكان مثلا فان الاحكام التابعة له راجعة الى نفس الممكن بما هو ممكن لا تتوقف على ان يعتبر مفهوم الامكان فان الحاجة الى العلة
الفاعلية مثلا من احكام الامكان لكن الماهية الممكنة بنفسها محتاجة اليها لا تتوقف على اعتبار المفهوم وحاجة الاعراض الى المحل المنعوت بصدق
العرض عليها لكن لما كان مفهوم العرض عرضا انتزاعيا لحيثيات الاعراض لا يتوقف حاجة الماهية العرضية على اعتبار ذلك المفهوم بل الماهية العرضية
بنفسها محتاجة الى المحل لا بالنظر الى الصفات الزائدة حتى يلزم بها لو لم يعتبر معتبر اشد حاجة الماهية العرضية الى محلها نعم قد يكون بعض الصفات
الاعتبارية سببا لبعض آخر وذلك ايضا راجع الى سببية منشأ انتزاع احد بما لمنشأ الآخر انتزاع الا ان يكون سببا لمحض الانتزاع وهو نحو آخر
لا كلام فيه انما الكلام فيما يكون سببا لاتصاف الموصوف بها وقد يكون لتلك الاعتبارات احكام راجعة الى نفس مفهومها ولا يكون راجعة الى منشأها
ومصداقها وذلك كالعلم بان الشيئية والمفهومية امور كلية وعامة ذهنية وان الامكان مفهوم سلبي فهذا القسم لا يجعل من مقاصد الفن ولا يطلب بالدليل
او التنبيه في فن من الفنون لانها في الغالب من الاوليات ولعدم تعلق الاعراض بمحض المفهومات وما يبحث في الفنون من بعض الاعتباريات
فمن جهة رجوع ذلك البحث الى المنشأ والمصداق فالمباحث المتعلقة بالوجود مثل كونه بديهيا وزائدا على الماهيات او مشتركا فيها مما يذكر في
العلم الكلي ان كانت من قبيل الثاني فلا ينبغي ان يجعل من مقاصد الفن وان كانت من قبيل الاول فيجب ان يكون هناك منشأ ومصداق يرجع اليه
الآثار فينبغي ان يكون ذلك المنشأ والمصداق هو الوجود حقيقة بمعنى ما به الموجودية لرجوع الآثار اليه بالذات ولذا عرف الوجود بما يكون منشأ
الآثار وبتعريفات الاخر مثل ما امكنه الفعل والانفعال ونحو ذلك وان كانت في الظاهر تعريف للموجود نظرا الى انها محمولة عليه ولكن المقصود تعريف
الوجود فالوجود ما امكن به الفعل والانفعال ولا شك ان المفهوم المصدري لما كان تابعا للاعتبار المعتبر ليس في نفسه مصحح للفاعلية والمنفعلية
بل بحسب مصداقه ومنشأه فهو الوجود حقيقة ولها الآثار والاحكام وهو المقصود بالبحث في الفنون وهذه التعريفات تعريفات له بالحقيقة
لا للمعنى المصدري الا بالمسامحة تعبيرا عن الشيء بلازمه فينبغي ان يرجع المحمولات العلمية اليه فلا يصح ان يتوهم من زعم ان الوجود هو المعنى المصدري
ادانه هو مصداق منشأ الآثار فان الوجود بديهي او مشترك او زائد كما زعم من جعل النزاع لفظيا او معنويا لكن ظاهره الاول الى اللفظي لانه ينبغي
ان يكون رجوع تلك الآثار والاحكام مقصورا على المفهوم المصدري وهو لا يناسب البحث على انا سلمنا رجوعها الى المعنى الانتزاعي فقط عند ارادة
البحث دون المنشأ والمصداق الواقعي الذي هو المناط فهو تعسف لحاله لانه يلزم ترك البحث عن الامر الحقيقي الذي هو الاهم وهو المناط للآثار
المطلوبة في المقاصد العلمية الى اختيار البحث عن الاعتباريات التي لا اعتداد لها كما هي غير معتد بها اي من جهة قصر البحث عليها من غير ارجاعها الى
الامور الواقعية التي لا يتوقف على اعتبار المعتبر وان شئت قلت ان التعريفات المذكورة للوجود في اول مباحث العلم الكلي على نوعين منها ما هو
بالمرادف كالثبوت والكون وامثاله تعريفات لفظية لا تفيد تصور الوجود فلا اعتداد بها وانما فائدتها التصديق الذي هو من مطالب متن اللغة وما
قالوا انه قد يقصد به التصور ايضا من حيث احضار الصورة من الخزانة الى المدركة فخطأ لان الاحضار ليس تصورا عندهم نعم تحقق الاحضار مسلم لكنه لا ينكشف
به شيء لم يكن معلوما من قبل ومنها ما يعرف ذلك مثل قولهم الوجود ما يترتب الآثار او ما امكن به الفعل والانفعال الى غير ذلك وهذا القسم كما عرفت ليس تعريفا
للمعنى المصدري لما ان الاعتباريات لا دخل لها في ترتب الآثار وصحة الفعل والانفعال وانما هي تعريفات للوجود بمعنى آخر حقيقي لو ثبت ذلك والا
فلا لبثا ولا لذلك وهو فاسد ولا شك ان المقصود بالتعريف في اول مباحث الفن هو المقصود بالبحث في ضمن المسائل فلا يصح ارجاع المباحث

الى المعنى المصدري حتى يكون النزاع لفظيا ثم ان النوع الاول من التعريف لما لم يكن منه الا احضار ما كان حاصلا من قبل فلا يفيد امرا زائدا على ما عرف
من قبل بدون التعريف اللفظي دائما افاد وما افاد لفظ الوجود من المعنى المصدري الاعتباري فلا اعتداد به والنوع الثاني منه محصله ان الوجود ما به
الآثار وما السبب بجهة الفعل والانفعال وقد عرف ان نفس المفهوم المصدري الاعتباري لا يكون منشا لهذه الامور فلا يكون هذا النوع تعريفا له فيكون
البتة تعريفا للوجود بمعنى آخر حقيقي تام فنقول انه ماذا اريد به ان اريد ما يكون موجبا للآثار المطلوبة وغيرها من الفعل والانفعال فذلك اما العلة
الموجبة فيكون الوجود نفس العلة وهو كما ترى او نفس المهية الموجودة عن جاعلها التام بعد تمام الجعل عليها لكون المهية بنفسها موجبة لآثارها فيكون
الوجود نفس المهية المجعولة فعلى طور الجعل البسيط نفس المهية فقط بشرط المجعولية فقد عرف الوجود بنفس المهية فيكون عينها فينبغي ان يقع النزاع
في العينية والزيادة وكونه في الاشتراك من الاصل فيطول البحث بعد التعريف لغوا كله وعلى المؤلف المهية الموجودة لان الايجاب على طور الجعل
انما يستند الى الهيئة التركيبية فهو مع انه خلاف المذهب الحق يلزم ان يكون الوجود عبارة عن مفاد الهيئة التركيبية وهو ظاهر الفساد والبطلان فكانه
قيل الوجود الحقيقي هو المهية الموجودة ولم يعرف به ان الوجود ما هو حتى يعرف به مفاد الهيئة التركيبية وان اريد به مورد الآثار اي ما يرد عليه
الآثار المطلوبة فهو ايضا مندرج في الشقين المذكورين لانه اما نفس المهية المجعولة فقط او المهية الموجودة وفسادهما قد عرفت وان اريد غير
ذلك فلا بد من بيانه وهذا النحو من اشتباه المراد بعيد من شان التعريف كما يشير اليه كلامهم في موضعه فهو مخل بالتعريف فلا يحصل اصلا كلا
نوعي التعريف وجملة الامر في هذا البحث ان هاهنا مقامان الاول بيان ان الوجود اي شيء هو حتى يتعين الامر فيه ان يبحث عن اعراضه
واحواله وفي ذيله يتضح حال النزاع بانه لفظي او معنوي والثاني ربط الدلائل من الجانبين على نتائج المتخاصمين ليتجلى صوب الحق عن افق البرهان
من سماء البيان فنقول في الاول لا شك ان للوجود معنى مصدريا انتزاعيا وهو المتبادر من اطلاقه بحسب اللغة والعرف وهو كالشيئية والمفهومية
من قبيل المفهومات الثانية غني عن التعريف والبيان لكونه اوليا لا يتعلق بنفسه اغراض علمية ومقاصد حكمية كساير المعقولات الثانية
الشاملة بحسب مفهومها الكل موجود الا ان يعتبر استناده واحواله الى امر حقيقي واقعي قابل لان يكون متعلق الاغراض الحكمية فيرجع الكلام الى هذا
الامر اما بحسب الحجة الاولى فلا ينبغي ان يكون من مطارح افكارهم ومصارع انظارهم كما يشهد به كثرة جدالهم وطول مباحثاتهم فيه وهذا كله قد عرفت
من قبيل ذا يقوله منشا انتزاع ومصداق حمل سواء كان نفس المهية كما قالوا في الواجب تعالى او من حيث الاستناد الى الجاعل التام كما قالوا
في الممكن ولا بعد في اطلاق الانتزاعيات على منشا انتزاعها ومصداقها فانه قد يطلق ويراد به المفهوم المذكور وقد يطلق ويراد به منشاؤه
ومصداقه بما هو مصداقه ولعل هذا هو الوجود بمعنى ما به الموجودية كما مر لا بمعنى ان المفهوم معنى على حدة للوجود وهذا معنى براسه حتى يلزم وضعان
ويكون مشتركا لفظيا بل بمعنى ان معناه حقيقة هو المصدري الاعتباري لكنه قد يطلق الاعتباريات على منشائها لما ان الاحكام المنسوبة
الى المصداق والمنشا اولا تنسب اليه ثانيا لتعبير اعني الشيء بلازمه فاذا قيل الوجود من المعقولات الثانية او من الامور العامة او قيل
ان الوجود والعدم متناقضان بالذات الى غير ذلك يراد نفس المفهوم فلا يكون هذه المباحث راجعة الى امر حقيقي ولا يكون معتدا
بها الا اذا رجع اليه بنحو من الاتحاد واذا قيل تشخص الشيء بنحو وجوده الخاص يراد به مصداقه لا مفهومه لانه لكونه انتزاعيا مصدريا انما
يتخصص بالاضافة فالحال انه لا يكون منشا التشخص اصلا وهو ظاهر والجزئي منه انما يحصل بعد تخصصه بالمضاف اليه فكيف يكون مناطا

الانفعال م

متفاوته

المعقولات

مباحثاتهم

لم يوجد

لانه يوجب الدور فمراده به هو المنشأ والمصداق له ومن ههنا ظهر ان ما قالوا من ان الوجود مما لا يتحقق ادعما واحدا ان
لا يصح في الوجود المصدري الا ان يكون للوجود نحو وجود ان لم ذلك النحو معنى براسه بل مما قد يطلق ... به ذلك النحو وكذا اذا قيل
وجود الشيء في نفسه وجوده لمحله كما في الاعراض وفي باب الحلول فلا يراد به المفهوم الاعتباري منه فان وجود العرض لما كان من
عوارض العرض الحال ومحمولاته انما يتبع له خارجا ... المحكي عنه وفي هناك الحكاية فلا يكون تابعا لمحل العرض حتى يكون مفهوم الوجود
في نفسه لمحله اي تابعا له واذا لم يكن الشيء في نفسه محتاجا الى شيء كيف يحتاج ويتبع احواله ومحمولاته لذلك الشيء فان الحال انما هو حال الخارج
محله لا المحل لمحله الا بالعرض فانما يراد به هو المنشأ والمصداق وله نظائر لا تحصى ثم ان هذا المعنى ضروري قطعا لانه لو لم يكن هناك
منشأ انتزاع ومناط صدق كيف يصدق المفهوم الانتزاعي على شيء بل هذا لا يختص بمفهوم الوجود فان كل صفة لا بد لها من مصداق
البتة فيكون ذلك هو مناط انتزاع الوجود وهو المعنى الكوني وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية والجهة التي بها يكون الشيء منشأ لانتزاع
المفهوم المصدري يكون مناط الآثار ومبداء لها وبها يصح ذلك الشيء بمعنى الفاعلية والمنفعلية وذلك ايضا ضروري لان صحة حمل
الوجود على شيء بجهة وانتزاعه منه بتلك الجهة لا ينفك عنه عند العقل ترتب الآثار وصحة الفعل والانفعال بل الجهة الموجبة للآثار في
الحقيقة هي المصححة للانتزاع والحمل فلذلك قد عرفوا بما يترتب به الآثار وامثاله وقد عرفوه بالكون والحصول تعبيرا عن الشيء بلازمه
لكن هذا التعريف لما به الموجودية وعلى تقدير ان يكون تعريفا لنفس المصدري المعنى وان كان عينا عينه فهو تعريف بالمرادف كما مر
ثم لا تظنن ان الوجود الحقيقي عندهم غير ما ذكرنا في بيان الاطلاقين حتى يكون مفهوم مصدري ومنشأ لصدقه وبمعنى حقيقي
سواهما فانه لو كان للوجود معنى ثالث حقيقي فاما بحسب اللغة والعرف فظاهر انه باطل لان اهل المحاورات لا يتجاوزون منها الى غير
ما ذكرنا على انه لا يصح اقتناص الحقائق من مجاري التعارف والمحاورات وان كان بحسب الاصطلاح فهم انما عرفوه تارة
بالمرادفات ولا يفاد منه معنى محصل وتارة بما يصدر عنه الآثار او يصح به الفعل والانفعال وامثالهما ومآلهما واحد
ولم يجعلوا لكل تعريف بمعنى آخر على حدة بل جعلوها تعريفات لشيء واحد كالرسوم المتواردة على مرسوم واحد ومع ذلك قد نصبوا
على اثبات ان للوجود معنى او حقيقة اخرى سوى المعنى الاعتباري مما لا سبيل اليه لاحد كما مر فكيف يصح ارجاع الاحكام والمباحث
اليه وغاية الارجاع الا الى معنى اتفقوا عليه سواء كان نفس ذلك المفهوم المتفق عليه او منشأه ومصداقه ولو كان هناك المبحوث
عنه الامر المختلف في نفس ثبوته لوقع النزاع اولا في تحققه ثم في البحث عن احواله مع انه لم يقع البحث والنزاع لكنهم قد ذكروا
في الوجود طرق وظني انها يصح ان تكون راجعة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية على النحو الذي عرفته من ان منشأ الانتزاع ومصداق
الحمل هو عين ما به الموجودية ويعبر عنه بالوجود تعبيرا عن الشيء بلازمه لا انه معنى على حدة منها ما قال بعضهم ونسب الى المتألهين من
الحكماء من ان الوجود هو الموجود وحقيقته في الخارج وهو امر واحد مشترك بين جميع الموجودات مختلف بالشدة والضعف والكمال
والنقص والغنى والحاجة بحسب المراتب فالغني على الكمال بحيث لا يلحقه حاجة في ذاته ولا يسري اليه فاقة في صفاته بل اليه يرجع فاقة كل
وهو اكد واقوى من كل مرتبة له هو الواجب تعالى ثم على حسب تفاوت درجات الغنى والكمال والحاجة والنقص ترتيب عالم العقول

ظ
يكن

منشأ انتزاع انكاث
انتزاعية ولابد لها م

والنفوس والملكة المهيمة والمدبرة والاجسام العلوية والسفلية الى غير ذلك وهذا على سبيلين الاول ان يكون الوجود عين المهية الامكانية
في الخارج بلا تغاير بينهما الا بالاعتبار فمن حيث انه يترتب عليه الآثار وجود ومن حيث انه يتقبل ويوصف بالعموم والخصوص والجوهرية والعرضية
الى غير ذلك مما عدوه من خواص المهيات مهية سواء اخذت مطلقة او مخصوصة والثاني ان ما في الخارج هو الوجود حقيقة وليس للمهية امر محصل في
الاعيان انما هي عبارة عن مفهومات كلية ومعاني جزئية توجد في الذهن وليس لها حظ من الوجود اصلا انما تسمى بالمهية ما يعقله الذهن فيعبر صورة في
وهي غير ما في الاعيان انما هي ظلال ما في الاعيان وانما جعل الله تعالى القوة العاقلة على مثال المرايا التي تتجلى فيها صور المحسوسات وهي تباين المحسوسات
المحسوسات كما على رأي كثير كذلك القوة العاقلة جعلها الله تعالى مرايا الموجودات محسوساتها ومعقولاتها فما في تلك القوة تباين ما في الاعيان
هو المسمى ماهية فما في الخارج هو المفاد بذاته المحتاجة الى العلة بافاضتها التامة وهو اثر الجعل جعلا بسيطا كما هو رأي المتألهين من الحكماء وعلى
هذين السبيلين ما في الخارج هو بنفسه مصداق الموجودية المصدرية ومنشأ انتزاعه سواء كان مشروطا في تأثيره بجعل جاعل كما في الموجودات
الامكانية اولا كما في الوجود الحق للعبد نعم جل ذكره فظهر ان السبيلان على خلاف ما كنا بصدده من ان منشأ الانتزاع هو الوجود بمعنى ما به
الموجودية وليس معنى آخر سوى ما ذكر ثم يجب التنبه على ان هذا الاشتراط ليس باشتراط في نفس الاخذ والانتزاع حتى يجب ان لا يصح الانتزاع بدون
اعتبار جعل الجاعل فيكون هذا الاشتراط معتبرا عند الاخذ كانه حيثية لملاحظة الا ترى انه لو صح وجود الممكن بلا علة كما قد يزعم على القول بالبخت والاتفاق
على رأي وكما قد يزعم عند طائفة من سفهاء السوفسطائية وبالجملة عند مجوزي الترجيح بلا مرجح لما لا يكون في صحة انتزاع الوجود اختلاف قط
بل هذا الاشتراط حيثية تعليلية لمصداقية المصداق وكونه مصححا للانتزاع في نفس الامر لا انه تعليل للانتزاع عند المنتزع ثم ان هذه الطريقة
وان كانت اقرب من طريقة اهل الحق وهم ارباب الكشف والشهود قدس الله اسرارهم لكنهم يجيبون لبعيد نعم لو كانوا تركوا التقييد الا كدية في الوجود
الحق وهو اعلى واوسع من ان يحيط احاطة صورية جسمانية وان يخصصه تخصيصات معنوية تنزيهية بل اجل من ان يسعه الاطلاق ولذا
قد قيل انه ليس بكلي ولا جزئي بل هو فوق تينك المرتبتين ولا مسامحة ولا تجوز فيه على ما سينكشف عليك غطاؤه بفضله العميم لكانوا على خير
كثير وحظ وافر ولما كان على هذه الطريقة مع توحيد الوجود المطلق في الموجودات باسرها تكثر حقيقي وتعدد خارجي كما يكون في الملك من الكلي المتكثر
في افراده واشخاصه فليس لجملة الموجودات بتمامها في هذا العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية وحدة طبيعية كما نسب
الى بعض الفلاسفة الاقدمين في التحصيل واخوان الصفاء وقال ان هذا هو ما زعمه المتألهون من الحكماء مطابقا لما ذهب اليه محققو الصوفية
رضوان الله تعالى عليهم كما نقل عنه ما قال بهمنيار في التحصيل والبيان الاجمالي لطريقتهم التي هي الطريقة الاسنى في الحقيقة انه ليس في الخارج الا حقيقة
احدية ذات واحدة بسيطة موجودة بوجود واحد بل ليس تلك الحقيقة الا نفس الوجود بمعنى ما به الموجودية الذي يصير سببا لانتزاع المفهوم
المصدري فاذن الوجود هو الموجود حقيقة ولا حظ لغير الوجود من ان يشم رائحة الوجود بل لا غير في الاعيان الا في وهم من الاوهام لا بالفعل
ولا بالقوة فان ما في الخارج ليس الا نفس تلك الحقيقة الاحدية البسيطة التي تسمى بالوجود المطلق لكنها بذاتها منشأ تحصصات وتقييدات
كلية وجزئية جوهرية او عرضية تنزيهية او تشبيهية الى ما لا يتناهى مما يصح ان يحكم بتحققه في عالم الاعيان او يدرك بصورته في ذهن من الاذهان
العالية او السافلة لا على ان يكون هذه التخصصات والتقييدات امورا حقيقية في الاعيان غير ذلك الوجود المطلق او صور ذهنية تباين ذلك بل

حيثية تعليلية

اسم للكاشفين
تحقيق مذاق الصوفية الصافية

نفس الوجود

نعني الوجود بما هو ذاته منشأ لانتزاع كل تقييد وتخصيص عيني وذهني وصحة انتزاع كل حال وكل شان منه لوازم الحق الحقيقي منه من حيث كماله
الذاتي وجميع الاحوال والشيونات ليست زائدة على الذات مباينة لها بل كل منها نحو من انحاء الوجود ومرتبة من مراتبها وهو الحقيقة بحقيقة الحقائق
فتوحد الحقيقة في ضمن تعددها بل عين تعددها والتعدد منه في ضمن توحدها بل عينها ومن تعددها ليس الا انتزاع تلك الشيون اللازمة الناشية عن الذات فكل
منها كامن في ذاته بعد وينتزع بحسب عنايته تعالى على ما اقتضاه فيضه الاقدس ثم مع فيضه المقدس وان شئت قلت ليس فيه شيء كامن وذلك نظرا
الى نفس ذاته الحقة وكمون الشيون نظرا الى ما اقتضاه ذاته من صحة انتزاع كل منها من نفس ذاته وما اقتضاه عنايته فعليه ان ينتزع منه عنوان ان
البارز منها وهو عين وجوده بافاضة الوجود على عالم الامكان وانزل الخيرات على الاكوان وليس العدم والوجود مما يجب هو لحوقهما الاكوان العالم
سببا غير الكمون والبروز عنده هولاء ولبيانه عرض عريض ليس هذا الموضع من مواضع تبيانه فذاته بذاته بلا اعتبار تقييد اصلا هو المسمى بالوجود المطلق
وليس هذا الاطلاق كاطلاق الكلي اذا فرض له افراد ولا يتصور مثل ذلك هنا فانه لا افراد له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هذا نحو اطلاق له بالنسبة
الى صحة انتزاع جميع الشيون منه بحسب ما تعلق عنايته وهذا هو المراد من قولنا انه فوق رتبة الكلية ولا تخصيص له بحال دون حال وشان دون شان
وهذا معنى انه فوق مرتبة الجزئية وتلك الشيون والاحوال المنتزعة منها لم تكن غير ذاتها الحقة الحقيقية المسماة بالوجود المحض بل انما هي مراتب تلك الحقيقة
ودرجاتها المتفاوتة من اقتضاء ذاتها بحسب عنايتها المسماة بالوجود المطلق في الكثرة المسماة بعالم الامكان عندهم مجردا كان او ماديا جوهرا كان
او عرضا مقيدا كان او حادثا وقد قال ارسطو في كتابه المسمى باثولوجيا الحق بسيط منبسط على هياكل الموجودات ثم قال فان قلت لما كان بسيطا
فكيف ينبسط على هياكل العالم قلت انما صح انبساطه لما كان بسيطا ولو لم يكن بسيطا بل مركبا لم يصح ثم لما كان نسبة الشيون اليه ما عرفت ولم يكن
الممكنات غيرها فكلما يتصور بديهية او مكتسبة بفكر من حقائق الاكوان وصورها وماهيات الاعيان واشباحها لا يزيد على ذات الحق المطلق
مغايرة على ذاته بل انما هو مرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته وهو تعالى بري عن كل رتبة ودرجة وعن كل تقييد وتخصيص كلي او جزئي ومع ذلك
كل التخصيصات راجعة اليه لان كل ما سواه في حيز الهلاك والبطلان وله السلطنة الكبرى بالوجود والوجود وما نسب اليه الوجود مما يعقل سواه من
الجواهر والاعراض فليس عبارة عن حقيقة متاصلة وماهية متحصلة باستبدادها بل انما هو شان من شيوناته فان قلت انه نسبة مجازية فلها وجه
وهو ان يعقل ويتوهم مغايرا وللغير المعنى والاعتبار لا وجود له حقيقة بل في الوهم فقط وان كان هذا النحو من الاوهام ايضا نحوا من الشيونات
المنسوبة اليه تعالى مجده فالبطلان بهذا النظر ليس باطلا وان شئت قلت انه نسبة حقيقية لان الموجود ما له نسبة الى الوجود الحق وهو شان من شيوناته
وهو اليه شان منها وانما الخطا فيما فهم من الغيرية معه ومن هنا قال اهل الحق ان المقصد من الرياضات وصفاء القلوب ليس الا ان يرتفع من البين
ما يتوهم من تباين الماهيات والصور في عالم الوجود ومما في الجواهر والاعراض ويعرف ان كل ذلك انما هو شان من شيون الوجود الحق المطلق المنزه
عن كل حلية وصفة فيشهد هذا في هذا وهذا في هذا الشهود وعلم الحق المطلق في المقيد والمقيد في المطلق ويزول حدة بصره وصفاء نظره من البين الرسمين
فلا يلتبس الامر عليه فيستقيم على ماله وعليه فلا تقع فيما وقع بعضهم بالرجوع منه اليه ولكن هذه الطريقة الوهمية خارجة عن احاطة العقول المتوسطة
لا يليق شرحها ازيد من هذا المقدار والله الهادي الى طريق الرشاد والمعطي للعبادة والسلوك الى مسالك السداد فاذن قد تقرر صحة ما افاده
بعض المحققين من ان قدماء الفلاسفة قالوا ان الموجود هو الوجود حقيقة وهو امر واحد مشترك بين جميع الموجودات وحاية الاختلاف

وهو المولى الاعظم قطب الملة والدين قطب الدين السهالوي قدس سره العزيز

وتعددها

الله بسيط منبسط

الجواهر

عمّا يدرك بالحسّ والمشاهدة علاوة به الاشتراك فالوجود حقيقة واحدة بسيطة مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف وسائر انحاء الاختلاف
التي تعدّ من وجوه التمايز والتباين ولا يكون نحو التباين الذاتي الموجب لاختلاف الحقائق بالماهيات باطلا اصلا عند السالكين الذين هم
المسلكين والمخالف في الاصل طائفة اخرى من الفلاسفة لم يتيسر لهم سلوك احد المسلكين فلم يقولوا ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة
بين جميع الموجودات لما زعموا تباين الحقائق تباينا ذاتيا بالماهية ولم يتفطنوا ان [illegible] وحدة طبيعية كما نص به منيار في التحصيل وذهب
الى طائفة من متابعي الحكماء والصوفية فضلا عن ان يدركوا حقيقة الحال فكيف يعلموا انه ما في الوجود الا حقيقة واحدة احدية بسيطة من كل وجه و
مع ذلك منشأ لهذه التعددات والتكثرات اللامتناهية وهو عين الوجود الحق ثم طائفة اخرى من متفلسفة المتأخرين قد خلطوا في تقرير المرام
لما لم يبلغوا ذلك المبلغ ولم يطلعوا على مقاصدهم وهم قد قنعوا عن اللآلي بالاصداف فقد وقع خبط واضطراب في كلامهم وتزلزل تام في بيان
منازعاتهم ومباحثاتهم فيرجعون مسئلة وحدة الوجود واشتراكه التي هي من اهم مسائل الالهي ومن اهم مقاصد العلم الكلي الى انها بحث عن مفهوم مصدري
يعرف وحدته واشتراكه كل من يعرف اللغة حتى البله والصبيان كما يعرف كل واحد معنى الشيئية والمفهومية وسائر المعقولات الثانية ويعرف
احوالها من الوحدة والاشتراك الى غير ذلك وما هذا الا كانه سوء ظن بقدماء الفلاسفة فانه ليس من شان المتالهين الراسخين في العلم ان يبحثوا
عن احوال مثل هذه الاوليات ويدونوا فيه زبرا واسفارا ويعدّونها من اهم المطالب الحكمية وكل ذلك ظاهر على من له ادنى مسكة ثم قد تفطنت من هذا
التفصيل ان النزاع بين قدماء الفلاسفة في امثال هذه المسائل نزاع معنوي كانه نزاع في ان حقائق الاشياء هل هي واحدة انما الاختلاف
بينها بالكمال والنقص ونحو ذلك مما لا يوجب تباينا ذاتيا بالماهية كافراد المشكك من الكلي الواحد الذي يتفق فيه افراده وذلك الكلي المشترك فيه اعيان
العالم فيما نحن فيه حقيقة احدية مسماة بالوجود ام بينها مباينة ذاتية فليس الوجود حقيقة واحدة تشترك فيه العوالم وهذا هو خلاصة تقرير محل
النزاع بين القدماء وكلامهم خال عن شوب نقص واختلال انما وقع الاختلال في فهم مرادهم وهم برآء عما فهم المتفلسفة كما عرفت وان
لو تفحّص في ان ربط الدلائل بالمقاصد على هذه الطريقة لا يخلو عن صعوبة ما فاعلم ان قدماء الفلاسفة لا اعتماد لهم في تتميم هذه المسائل على
امثال هذه الدلائل الواهية المذكورة في [illegible] كتبهم بل المعتمد عندهم رياضات القلوب وتصفية الباطن والتخلق بالاخلاق الملكوتية والتحقق
بالحق المطلق والانسلاخ عن الكدورات الشهوانية والغضبية وبالجملة التجرد عن كثير من خواص البشرية والعنصرية فيقع عليه ظل من كلام
سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقوله عم من عرف نفسه فقد عرف ربه رمز اليه وما قال
بعض العرفاء انسلخت عن جلدي فرايت من انا صرح فيما ذكرناه الا ترى الى المعلم الاول من المشائين كيف حكم بانه بسيط الباسط
الحق على هياكل الموجودات كما نقل كلامه من كتابه اثولوجيا مع براعته وتنزهه عن التمسك بالاستدلالات التي هي اوهن من بيت
العنكبوت واما تقرير محل النزاع على راي هؤلاء المتفلسفة الذين بنوا اساس اصولهم وقوانينهم على مقدمات واهية واني لا
اراها الا كاعجاز نخل خاوية او كانها اعجاز نخل منقعر فهو ما اشرنا اليه من قبل انه لما تقرر ان النزاع راجعة الى منشأ انتزاع المعنى المصدري
الذي قد يعبر عنه فهو الوجود بمعنى ما به الموجودية المصدرية فان الوجود بهذا المعنى قبل ان يتقرر له مصداق انه كيف هو وما هو حتى يرجع
محصله الى النزاع اللفظي على ما هو من قبيل قد يزعم انه معنى واحد بديهي مشترك في كل موجود وزائد عليه حتى على الموجود الاول تعالى كما ذهب

الى جمهور المتكلمين

الى جمهور المتكلمين وقد يزعم انه زائد مشترك في الممكن فقط دون الواجب تعالى فان وجوده عينه كما ذهب اليه [illegible] ويلزم عليهم ضرورة الاشتراك
اللفظي نظرا الى ان ما يكون عينه تعالى لا يكون في الممكن اصلا مع كمال انكارهم عن الاشتراك اللفظي وما استدلوا به على نفي الاشتراك اللفظي غير مختص بنحو دون
نحو او ليس بمشترك اصلا كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري قائلا بان وجود كل شيء عينه مع تباين الماهيات وتعددها وتحصيله ان الامر الذي هو وجود بمعنى
ما به الموجودية ومنشأ ومصداق للمعنى المصدري قبل ان يتقرر حقيقة وانه ما هو قد خالفوا فيه فقال بعضهم يجب ان يكون ذلك الامر واحدا
مشتركا وزائدا وقال بعضهم بخلاف ذلك الى آخر المذاهب وليس هذا اجتماعا عن تعيين نفس المصداق بل هو بحث عن الاعراض الذاتية للوجود بمعنى
ما به الموجودية سواء اتفق ان يكون المصداق هذا او ذاك او اي شيء كان من دون النظر الى تعيينه فيكون النزاع راجعا الى اللفظ وقد سبق فساده
نعم في ربط بعض دلائلهم على مدعاهم نوع صعوبة لكنه لا اشكال فيه وذلك لانك ان اردت بربط الدلائل مع دعواهم اتمام الدليل بحيث لا يبقى عليه
نوع اشكال من انواع المنع فغير لازم كيف وهو حينئذ ما اتى كل من المتخاصمين بدلائله على انه لو فرض النزاع لفظيا ايضا اتمام الدليل بهذا
النحو متعذر قطعا وان اردت مطلق ربط الدليل بدعواه ولو لم يتم لفساد يلحقه بعد ورود نوع من المنوع فمسلم ولا ضير بهذا ينبغي تحقيق الكلام
وتنقيح المقام وانما فصلنا تفصيلا في هذا المرام الذي هو من مهمات مسائل الفلسفة واهم مقاصد الفلاسفة اليونانيين والاسلاميين ليحيط
الناظر على ماله وعليه سواء كان من قبيل الجلايا او كالخبايا في الزوايا وفي المقام الثاني الموعود انما نذكر هنا ما ذكره هؤلاء المتفلسفة لان طريق
الفلاسفة اعلى من ان يتمسك عليها بالمقدمات التي ذكروها في بيان مراميهم فنقول انهم استدلوا على بداهة الوجود اولا بان وجودي متصور
بالبداهة والوجود جزء منه فيلزم بداهة تصوره وثانيا بان الجزم بالتنافي في قولنا الشيء اما موجود او معدوم بديهي وذلك موقوف على تصور الوجود
والعدم فهما بديهيان لان السابق على البديهي بان يكون بديهيا وثالثا بان الوجود متصور قطعا فهو اما بالحد فيلزم كونه مركبا فاجزاؤه اما نفس
الموجودات او غيرها او مختلطة منهما على الاول والثالث يلزم الشيء توقف على نفسه وعلى الثاني فلا وجود هناك الا ان يحصل عند الاجتماع
امر زائد فيكون هو الوجود فيلزم ان يكون التركيب معروضه لا فيه لان الظاهر ان هذا الامر الزائد عارض لها واما بالرسم فهو يتوقف على العلم
باختصاص المرسوم بالرسم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم فيلزم الدور ويرد على الاولين انه ان اريد بالوجود المعنى المصدري الانتزاعي
فغني عن البيان لانه بين ضرورة وان اريد به الوجود بمعنى ما به الموجود الحقيقي بالمعنى الآخر لو ثبت فبعد تسليمه وتسليم صحة مقدمات الدليلين
انما يفيد التصور بمعنى اعم من التصور بالوجه والنزاع في تصور الكنه ويرد على الثالث اولا النقض بسائر المركبات فان اجزاء سائر المركبات
لا يكون عين المركب ولا يحصل عند الاجتماع امر آخر زائد مغاير لسائر الاجزاء يكون هو عين المركب فكيف التركيب وثانيا بالحل وهو ان
قولكم فلا وجه هناك الخ ممنوع بل الوجود نفس تلك الاجزاء لكن لها اعتبارين الاول الاجزاء من حيث الانفراد وفي مرتبة الجزئية فهي بهذا الحيثية
يكون لكل واحد منها تقدم على المركب والثاني بجانب مجموع وجملة اي الاجزاء من حيث الاجمال والتوحد الطبيعي الحاصل بهيئة التركيب ذات وحدة
طبيعية او التوحد الاعتباري الحاصل ذات وحدة اعتبارية فالفرق بالاعتبار فقط وايضا نمنع قوله الوجود متصور ان اريد به الوجود بمعنى
ما به الموجودية او الوجود الحقيقي وان اريد به المعنى المصدري فلا حاجة له الى البيان كما عرفت وما ذكر في ابطال الترسيم من لزوم الدور فظاهر
البطلان لان بعد تسليم توقف الترسيم على العلم بالاختصاص يكفيه علم المرسوم بوجه ما ولا يلزم ان يكون ذلك بتمامه من رسومه حتى يلزم ان يكون

قبل كل الرسم رسم وذلك كالعلم بالخاصة فانه يكفي للترسيم بعده بخاصة اخرى ولا يجب ان يكون الاول مسبوقا بالعلم بخاصة اخرى وقد يمكن الترسيم بعد التحديد
فلا استحالة فيه لكن لا ينفع في هذا المقام وقد تعجب السيد الزاهد انه منع الترسيم بعد معرفة الشيء بالكنه لان المقصد بالترسيم الالتفات لنفس الشيء فقد تم الحصول
الكنه والالتفات بغيره وليس الالتفات النفس الشيء من حيث العوارض فيكون لنفس الشيء غير مقصود مرسوم بل شيء آخر وهذا التقرير يوجب ان لا يصح الترسيم
اصلا لا قبل العلم ولا بعد العلم كما ذكر لان المقصد بالترسيم قبل الكنه الالتفات لنفس الشيء فقط ... بالترسيم فقط كما قال في موضع آخر والالتفات بنفس الشيء
من حيث العوارض فلم يكن المرسوم مرسوما كما بينه وان فرق بان المقصد بواسطة الرسم الالتفات ... الحصول فيصح الترسيم قبل الكنه لا بعده فنقول
كما ان المقصد بعد الالتفات الى النفس الشيء هناك بواسطة الرسم ويتبع المرسوم مرسوما كذلك بعد العلم بالكنه يمكن الالتفات بواسطة الرسم الى نفس الشيء
مع قطع النظر عن حيثية العوارض ثم هنا طريق اقوى للالتفات الى ذلك الشيء اليه وهو الكنه الحاصل لكن ذلك لا يمنع الالتفات بواسطة الاضعف
اى العوارض الا ترى ان الرسم يكون مسبوقا بالعلم بخاصة ما ولا يكون المقصد الالتفات فيه الى الشيء من حيث العارض الآخر غير الخاصة الاولى و
بالجملة جهة الربط اى المرآة لا تكون معتبرة في جانب الملتفت اليه ثم انه قد نص في مواضع ان صورة التحديد انما يحصل في الذهن نفس الصورة الحد
التفصيلية الحدية لا المحدود واى الصورة الاجمالية وانما تكون بالتحديد الالتفات بواسطة الحد اليه فالحاصل هو الحد فحسب واما المحدود فانما يقال انه
حاصل مجازا وهكذا الزعم في كلما يكون علمه بواسطة المرآة وهذا مع انه تحكم سيما في صورة التحديد فانه مخالف للظاهر من كلامهم يلزم عليه ان يكون التعر
على الكسب اى التحديد هو الالتفات الى المحدود مع انه ليس المكتسب حقيقة الا ما يترتب على الكسب فلم يكن المكتسب هو الالتفات دون الحصول فلم يكن الا ال
الكسب في التصور من اقسام العلم لان العلم من مقولة الكيف والالتفات فعل من افعال النفس واليه لو لم يكن المحدود حاصلا في الذهن وانما حاصل
فيه الحد فقط ولا حظ للمحدود من الوجود في الذهن وانما اليه الالتفات بالذات فنقول الالتفات بالذات للذهن لا يمكن ان يتعلق بشيء ما لم يكن
لذلك الشيء تحقق بالجهة التي تعلق الالتفات به بتلك وذلك ضروري لان تعلق الربط بين شيئين بدون وجودهما من جهة كونهما متعلقين
للربط غير معقول وقد فرض ان المجمل المحدود والذي هو متعلق الالتفات بالذات بجهة الاجمال لا وجود له في الذهن وقد لا يكون المحدود موجودا الا مجازا
في هذه الصورة اي المحدود من حيث الاجمال حتى يتعلق به الالتفات بالذات فان قيل ان وجود الصورة الحدية التفصيلية وجود له ولو بالمجاز
نظرا الى اتحادهما بحسب الحقيقة فنقول الالتفات اولا وبالذات اما ان يتعلق بالجهة التي فرضت موجودة وهي الصورة المفصلة فقد صار الملتفت اليه
بالذات هو الحد وذلك خلف واما ان يتعلق اولا وبالذات بالصورة الاجمالية التي فرضت معدومة في الذهن والخارج فذلك باطل لان تحقق
الالتفات بشيء بدون تحقق ذلك الشيء بما هو متعلق الالتفات غير معقول وان قيل انه تعلق به بالذات بواسطة وجود مرآته التي هي الصورة المفصلة
فنقول ان اريد به انه تعلق اولا بالصورة المفصلة ثم بواسطتها بتلك الصورة اي المجمل المحدود فلم يكن المحدود متعلق الالتفات اولا
وبالذات وان اريد به تعلقه اولا بالمحدود فما معنى توسط الصورة المفصلة فان قيل انها علة التعلق اذ لولا حصول المفصل في الذهن لم يصح الانتقال
اليه فالمفصل انما هو حيثية تعليلية لتعلق الالتفات بالمجمل لا انه متعلق الالتفات فمسلم لكن ما ادعينا ان الصورة تقتضي لوجود متعلق الربط
بما هو متعلق الربط لا لوجود الحيثية التعليلية نعم لو المفصل حيثية تعليلية للالتفات الى المجمل على تقدير القول بوجوده في الذهن كما اشير اليه كلام
القوم صحيح والا فوجود الحيثية التعليلية لا يجدي في شيء ما لم يكن المعلل بها اى متعلق الالتفات بما هو متعلق موجودا ثم يرد هنا على القائلين

العوارض

الحصول

المجمل المحدود وانه عند التحديد اشكال آخر وهو ان الفرق بين الصورة الاجمالية التي للمحدود والصورة التفصيلية التي للحد ليس الا بحسب تعدد الالتفات
في الثاني وتوحد الالتفات في الاول لا بان يكون الصورتان في الحد موجودتين في الذهن بوجودين حقيقة وفي المجمل المحدود بوجود واحد فان
اتحاد الوجود حقيقة بين المتغايرين ممتنع فقط كما عرفت سابقا فعند حصول الحد لما حصل صورتا الجنس والفصل ملتفتين بالتفاتين فلا يترتب
عليه الا التفات واحد الى تينك الصورتين ولا حاجة الى حصولهما مرة اخرى لتعلق الالتفات الوحداني فالموجود في الذهن صورتان ان تعلق
بهما التفاتان فهو مرتبة الحدية وان تعلق بهما التفات واحد فهو مرتبة المجمل المحدود الا ترى انه لو كان للمجمل المحدود بما هو محدود حصول آخر
لكان للجواهر منه الجنس والفصل حصولان احدهما في ضمن المحدود والثاني في ضمن الحد والطبائع الكلية وان جاز حصولها مرتين بل
مرات لكن باعتبار وجودها في ضمن الاشخاص والجزئيات ولا يعتبر مرتبة الشخصية والجزئية ههنا فانه اذا فرض حصول الجنس والفصل
مرة في ضمن الحد فلا شك انه نحو وجود يصير به موجودا متعينا ذهنيا بتعين آخر في الذهن فالمعتبر في المرتبة المحدودية وكذا في مرتبة الحدية ليس
الا نفس الطبيعة لا وجودها من حيث التعين الاول ومن حيث التعين الثاني لان مرتبة المحدودية مرتبة الطبيعة لا مرتبة تعينها بها
فان مرتبة تعينها بها بمعزل عنها في هذا الحكم فيكفي نفس حصول الطبيعة مرة لكن يتعلق الالتفات الواحد بها مرة والتفاتان اخرى
فبالنظر الى الالتفاتين تسمى حدا وبالنظر الى الالتفات واحد تسمى محدودا ولا تفاوت في الامر الى اصل حصول الجنس والفصل مرة كاف
لهما فعلى هذا المسلك ايضا يرجع محصل الاكتساب الى ان المترتب بعده ليس الا الالتفات الواحداني ولا يكون المكتسب من قسم العلم ولذا
اظن ان الحق في باب التصورات ما قال الامام الرازي من انه لا كسبي بل التصورات كلها بديهيات ولا سبيل للاكتساب فيه لان المترتب
على الكسب اما الالتفات فليس بعلم واما حصول المجمل وليس الاجمال الا تعلق التفات واحد بالصورتين وهما الجنس والفصل وقد حصلا بحصول
الحد قبل تمام الاكتساب بل حصولهما عين حصوله فلا تغاير وبعده تحصيل صورة لم تكن بل التفات وحداني لم تكن فلم يترتب على الكسب الا الالتفات
الواحد وعلى كل تقدير لا تحصيل الصورة وقد يقع في هذا المقام ان الشيء اذا حصل بالبديهة كما قالوا في الوجود فكلما التفت الذهن الى كيفية حصوله
عرف بمجرد الالتفات انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال على بديهته ودفع بانه قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها انه
بالكسب او بغيره ثم اذا تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس الامر فقد يحتاج الى الاستدلال على انه باي نحو حصلت وقال السيد الزاهد انه لا
شبهة في ان في صورة التعريف تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات اي بالصورة التفصيلية بحيث تكون مرئية وبالمعرف
بالفتح بالعرض بحيث تكون مرئيا فاذا التفت النفس الى الصورة الحاضرة فلا يشتبه الامر عليه لانه ان وجد صورة مجملة فهي بديهية قطعا
والا فلا وهذا بعد تسليم ان في التعريف تصورا واحدا مما يقضى منه العجب اما اولا فلانه قد يحصل صورة في النفس مفصلة فتجعل مرآة لغيرها
فيكون تعريفا وقد لا تجعل فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات الى الصورة الحاضرة وجدتها مفصلة فقد يجوز ان يشتبه
الحال علينا بانها في اول الوهلة هل هي كانت مرآة ام لا وتفصيل الصورة وان لم يغب عن النفس لكن كونها مرآة مما يقبل طريان النسيان
فاذا وجدت النفس صورة مفصلة لا تقطع بنظرية الامر الاجمالي وانما الكلام فيه فان المعترض انما زعم ان الوجود لما كان حاصلا بلا
كسب فما الحاجة الى الدليل فاجيب بان سبب الحاجة الاشتباه وقع في كيفية حصول صورته والاشتباه فيها يوجب اشتباها في بديهية ذي الصورة

يصير

لكن الوجود فيه يعلم بوجه الصورة بحصولها بكنهها وهو غير محل النزاع واما ثانيا سلمنا عدم طريان النسيان على كونها مرآة لكن ليس كلما يكون
الصورة مرآة يكون بها تعريفا لانه لا بد لكون المرآة تعريفا ان يكون مع حركة ثانية مسبوقة باختيار وقصد لئلا يلزم من قبيل الحدس وعدم الاستثناء
فيه منع مستندا لو اعتبر ان الوجود معنى واحد مشترك بين الكل بوجوه اما اولا فلانا قد نجزم بوجود شيء كوجود العلة بوجود معلولها ونتردد في
خصوصياتها اي جوهر انه ام عرض واجب او ممكن حتى في انها نفس الوجود او غيره فيلزم الاشتراك لوجود بين جميع الخصوصيات حتى بين نفسه وغيره
فان الخصوصيات تتبدل ولا يتبدل الجزم بالوجود اصلا فلم يكن الوجود عين الخصوصيات ولا مختصا بها بل مشتركا بينها ومحصله ان التردد
في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم بشيء اذا كان عينا او مختصا بها لان تبدل الخصوصية عين تبدل الشيء او مستلزم له او على التقديرين ورد
عليه انه انما ينافيه لو كانت العينية والاختصاص معلومين اما اذا كانا مشكوكين فلا يجوز ان يكون الشيء مختصا او عينا لشيء في نفس الامر
ولا يعلم العينية والاختصاص فيجزم باحدهما ونتردد في الآخر وقال السيد الزاهد ما محصله ان التردد في الخصوصية وان لم يمنع الجزم بالشيء من حيث
انه يحتمل عدم العينية وعدم الاختصاص لكنه لما كان الكلام في صورة الشك فيحتمل العينية والاختصاص ايضا عنده فبالنظر الى هذا الاحتمال اي احتمال
العينية والاختصاص يصح ويمكن وقوع التردد في الجزم بالشيء عند التردد في الخصوصية فانه لما صح كونه عينا او مختصا عنده فيصح تبدل جزمه عند تردده ما
صح عينيته او اختصاصه معه عنده وقد فرض ان الجزم بوجود الشيء لا يصلح التبدل اصلا هذا وذلك منقوض بصور كثيرة الاولى انا نجزم بوجود الجسم ونتردد
في كونه نفس الاتصال الجوهري كما زعم الاشراقيون او هو عبارة عن مجموع الهيولى والصورة كما زعم المشاؤون فالتردد في الخصوصيتين اي نفس الاتصال
او مجموع الهيولى والصورة ثابت فقد يزعم ان الموجود في الجسم نفس الاتصال فقط وقد ينقلب هذا الزعم الى ان يتردد في انه يجوز ان يكون الموجود فيه
مجموع المذكور فيمكن ان يقع كما صح كون الجسم عين الاتصال فيصح التبدل في جزمه بتبدل جزم الاتصال نظرا الى شق العينية مع ان جزم وجود الجسم لا
يصلح التبدل اصلا والثانية انا ذلك التردد بسبب عينية الجسم مع الاتصال الجوهري او مع مجموع الهيولى والصورة مشكوكة بعد والثالثة انا
الجزم بوجود الواجب تع محقق لا يصلح التبدل ونتردد في انه عالم بذاته ام بصفة زائدة على ذاته فنتردد في انه عين الحقيقة العلمية او غيرها وامثال
هذا اكثر من ان يحصى فيلزم منه الشك في العلم التردد في وجود ذاته تع والحل النظر الى احتمال العينية الذي هو في صورة الشك لا يوجب صحة انقلاب
الجزم ترددا بل قد يوجب انقلاب التردد جزما ان تم ذلك الاحتمال عند الجازم بالشيء المفروض الا ترى ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولى
والصورة مع التردد في وجود هذا المجموع لا يوجب انقلاب جزم وجود الجسم الى التردد بل لو جاز انه لو تم العينية بين الجسم والمجموع المذكور
لانقلب التردد الواقع في هذا المجموع الى الجزم به وما دام لم يتم العينية بينهما عند الجازم بوجود الجسم تبقى مترددا في وجود ذلك المجموع دون
الجسم اصلا واما ثانيا فبان الوجود ينقسم الى وجود الواجب والممكن والى وجود الجوهر والعرض والى غير ذلك ومورد القسمة مشترك
واما ثالثا فبان معنى العدم واحد ومنافيه لجميع الوجودات فلو لم يكن الوجود واحدا لارتفع التناقض والحصر العقلي بينهما ولا يخفى
عليك ان هذه الادلة ان اجريت في الوجود المصدري فاشتراكه ووحدته غني عن البيان بهذه وان اجريت في الوجود بمعنى آخر فلا ينتج المط
ثم لما ثبت اشتراكه ووحدته وكونه مغايرا للماهية ضروري والا لزم اتحاد الماهيات مع ان تباينها ضروري قطعا فلا يكون جزءا لها فيكون زائدا
عليها وانما قلنا انه لا يكون جزءا لانه لو كان جزءا للماهية وكان جزؤه الآخر موجود بوجود ويكون هذا الوجود ايضا جزءا على هذا التقدير فيكون جزء آخر

ويكون جزء

لانه عبد ...

بعد التحليل يلزم التسلسل ولا ينتهي الى جزء بسيط مع ان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لانه جزء المركب فتقويمه ان جزء ... اذ لو كان الاجزاء خارجية لما
اذا كانت عقلية فلا يجوز ان يكون لكل جزء جزء عقلي بعد الانتزاع لا بالفعل فيدفع بانه ان اريد بالاجزاء العقلية الاجزاء التحليلية التي ليست باجزاء
على الحقيقة بل المجاز فلا نزاع فيه وان اريد بها الاجزاء المحمولة التي تكون اجزاء حقيقة ذهنا وخارجا فيتم المط لانه لما بطل التسلسل في الاجزاء الخارجية
الحقيقية وثبت انتهاء المركب الى البسيط الخارجي حقيقة بطل التسلسل في الاجزاء العقلية وثبت الانتهاء الى البسيط العقلي ايض وذلك بناء
على الملازمة بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي كما هو المذهب المنصور على تقدير وجود الكلي الطبيعي وتحقيقه انتهاء المركب الا الى البسيط ثم
ان اريد بالبسيط البسيط الحقيقي وان اريد الاضافي فغير مفيد وقولهم البسيط مبدأ المركب ان اريد الاعم فمسلم وان اريد البسيط الحقيقي
فمم فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره من البراهين وانت تعلم ان المركب الحقيقي ليس له وجود سوى وجود الجزئين لان الجزئين
لا يتحدان بحيث يفيض عليهما وجود واحد ثالث غير ما لهما من حيث الانفراد كما مر انما الفرق بين الاجزاء والمركب بمحض التفصيل والاجمال في النظر
الى الملاحظة لا بالتغاير في الوجود حقيقة فوجودات الاجزاء اذا قطع النظر عن تكثر الملاحظة ولوحظت بملاحظة واحدة تسمى وجود
المجموع وقد مر فالوجودات المنسوبة الى الاجزاء اولا وبالذات اي من حيث التفصيل يصح انتسابها الى المركب ثانيا وبالعرض
ايض والا لكان له نحو وجود اجمالي بحسبه يكون وجود المركب معلولا لنفس وجودات الاجزاء وايض وجود كل مركب بما هو مركب معلول لوجود
الجزء بما هو جزء فلو كان الجزء مركبا ولم يكن له انتهاء الى البسيط الحقيقي يلزم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات سواء نظر اليها بالعرض
من الجهة الاولى او من الجهة الثانية وقد اشرنا الى استحالته من قبل فتذكره فح لا حاجة الى التمسك ببرهان التطبيق او غيره وقال
السيد الزاهد ان المركب لا بد له من جزء صوري وهو ما به المركب بالفعل فلا يكون الا بسيطا حقيقيا والا لكان له جزء مادي وصوري فلم
يكن ما به المركب بالفعل بسيطا ولا يخفى عليك ان هذا التقرير مبني على امور الاول ان الماهيات انما تتركب من الجنس والفصل فيكون ماخذهما
مادة وصورة والثاني ان ما به الشيء بالفعل يجب ان لا يكون مشتملا على شيء ما له القوة ولو كانت تلك القوة لامر غير ذلك الشيء والثالث ان كل
جزء مادي يجب ان يكون له امكان استعدادي حتى يكون منافيا لجهة الفعل كما ذكر في موضعه مع ان المادة اما ماخوذة ههنا اي في تركيب الماهية
من المادة والصورة بمعنى اعم حتى تشمل المركبات العرضية والمادة الحاملة للاستعداد امر جوهري عندهم وكل من الامور الثلثة غير مسلم عند
الخصم فلا ينفع هذا التقرير وقد يستدل على زيادة الوجود على الماهيات بانه لو كان عينا لها او جزءا لما امكن تعقلها دون تعقله ولم يكن
لنا حاجة الى الاستدلال عند حمل الوجود على الماهية ضرورة ان حمل الذات والذاتي غني عن البيان وايض يلزم انتفاء الامكان لانه كيفية
عارضة لنسبة الوجود الى الماهية فلا تعقل عروضه عند كون الوجود عينا او جزءا ولكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او ذو سواد الى غير ذلك ولكون كل من امثال هذه البيانات الواهية لا يتعدى اثرها عن الوجود الانتزاعي مذكورة في كتبهم مع ما لها وعليها
لا نشتغل بتطويل الكلام فيها ولاصحاب المذاهب ادلة مذكورة في كتبهم ولكونها واهية تركناها مخافة التطويل والاسهاب وههنا كلام
آخر ينكشف به حقيقة حال الوجود وما جعلوه في رتبته من التشخص ونسبته الى الكلي الطبيعي فاعلم ان الوجود الذي به الاحكام والآثار وهو
مناط الموجودية وحمل الوجود لا يمكن ان يكون امرا زائدا على الماهية سواء كان منضما او منتزعا او مباينا وذلك لان العارض الانضمامي لا

التعبير الاول نظرا الى الواسطة في العروض والثاني نظرا الى الواسطة في الثبوت وكلا الواسطتين ... توجيهات المطالب منه سلمه

والانتزاعي بتأخر عن وجوده وهو متقدم عليه بالوجود الشخصي كما مر جوابه كيف ولولا تقدم المعروض على العارض بالتشخص كيف يصح حلوله
فيه فكيف يصح العروض فان الحلول فرع التابعية بحسب التشخصية وبالجملة تقدم المحل على الحال بالوجود الشخصي ضروري ألا ترى انهم
جازمون بان تشخص الحال عين المحل ولا يصح ذلك الا ان يتقدم المحل بوجوده الشخصي عليه ليفيد تشخص الحال فان المعطي لما هو كلي هو لا يفيد
التشخص ولا النقض بالعوارض اللازمة للمهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص الوجودين فانهم قد زعموا انه لا دخل لوجود المهية
فيها بل المهية بنفسها اقتضتها بلا شرط من الوجود وذلك لانا قد بينا في موضع آخر ان هذا الزعم فاسد فكان الملزومية ههنا نفس
الاقتضاء الذاتي بلا مداخلة شرط آخر اجنبي سوى الملزوم وبلا ملاحظة خصوص احد الوجودين الخارجي والذهني واما شرطية وجود
نفس المهية الملزومة فضرورية لان الاقتضاء المذكور هو الافادة ومفيد الشيء يجب تحققه ووجوده قبل ذلك الشيء كما قال الحكماء ردا على
المتكلمين حيث زعموا ان وجود الواجب لازم متأخر عنه زائد عليه مقتضيه لنفس ذاته فاورد الحكماء انه يلزم تقدمه على وجوده بالوجود لان
الاقتضاء هو الافادة ومفيد الشيء يجب قبليته بالوجود وما قد يزعم ان شرطية الوجود توجب تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو يبطل تخلله
بين الذات والذاتي فقد ذكرنا جوابه في ذلك الموضع فان تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وكذا بين الذات وذاتياتها يستحيل استينافا
واما بغير استيناف فلا فان وجوب وجود الملزوم هو المفاد من العلة الى علته اولا ثم هذا الوجود الذي وجب من الجاعل بنفسه افاد
اللازم لا ان يطرأ على اللازم جعل جاعل آخر فالجعل المفاد من العلة الى علته اولا يتعلق بالملزوم وثانيا بلازمه وان شئت قلت ان
العلة الجاعلة انما افادت وجود الملزوم ووجوده بعد ما وجب افاد اللازم وعلى هذين الطريقين فلا خلل في شرطية الوجود فيهما
بل الدليل قاض بها وقد زدنا في ذلك الموضع على هذا وقلنا ان ضرورة ثبوت المحمول للموضوع مطلقا حتى فيما يكون المحمول ذاتيا ايضا غير
معقول ما لم يكن الموضوع ضروريا اما بالذات او بشرط العلة اولا فيجب المحمول ثانيا فينعقد القضية الضرورية ومن دونه خرط القتاد وقد بينا
هذه الجملة هناك بما لها وما عليها واتممنا الكلام فيها فليراجع اليه ثم لما ثبت تأخر العوارض عن الوجود الشخصي للمعروض بطل تأخر الوجود
من العوارض الانضمامية او الانتزاعية والا فيلزم ان يكون للمعروض وجود سابق فيفضي الى التسلسل ان كان السابق غير اللاحق
او الى الدور ان كان عينه لا يقال انما صرحوا بتقدم المحل وجودا في العوارض الانضمامية فقط دون الانتزاعية مطلقا لانا نقول انما لم يصرحوا
به اما نظرا الى ما اشرنا اليه بجواز عروضها للوازم المهية وقد ظهر فساد زعمهم واما نظرا الى ان الاعتباريات الانتزاعية لما لم يكن لها وجود
الا بعد الانتزاع فلا اعتداد في تأخرها اعتبارا ووجودا عن وجود المحل والا فلا ريب في انه كما لا يحصل تشخص الاعراض المعينة الا بالمحل
المخصوص كذلك لا يحصل التخصيصات في الانتزاعيات الا بعد اعتبار استنادها الى الموضوعات التي تنتزع منها ثم لا يجوز ان يكون مباينا
للمهية لان التباين مع انه يوجب امتناع الحمل فهو خلاف اصولهم ويبطل الكيفية الامكانية عن ان يكون لها سبيل الى عروضه للنسبة التي
بين المهية والوجود يوجب فسادا آخر ولنمهد مقدمة وهي ان الاشياء الموجودة في الواقع بعد تسليم اشتراكها في الوجود المطلق اي شيء
كان هو لا شك في امتيازاتها في وجوداتها الخاصة لها والا لكان وجودات المهيات المتباينة ووجودات الافراد المتشاركة في نوع واحد
واحدا بالعدد فيصح حمل بعضها على البعض ويلزم منه مفاسد لا تحصى فالوجود الخاص بكل شيء لما كان مباينا له فلا يكون وجود ذلك الا بعد ما امتاز

ذلك الا

[هامش:] اشارة الى بعض الحواشي المعلقة على كتاب السلم في ذيل تعريف الضرورية ١٢ منه

[هامش:] كيف والقضية الضرورية ما يكون المحمول فيها ضروريا للموضوع فما لم يجب الموضوع ضروريا من قبل كيف يكون المحمول ضروريا ١٢ منه

الفرق بين المهية والهوية

ذلك الشيء عن شيء آخر اما بالمهية كالجوهر والعرض او بالهوية وذلك كالفردين من نوع واحد كزيد وعمرو مثلا اذ لولا امتياز ذلك الشيء
عن الشيء الآخر كيف يحكم بان هذا الوجود الخاص لهذا الشيء دون الشيء الآخر فان كان ذلك الامتياز بالمهية فقد يكفي لامتياز وجوديهما وان
كان بالهوية كما في فردي نوع واحد فانما يتاتى بتغاير تشخصهما والتشخص الخاص بكل شيء ووجوده الخاص به اما متحدان كما هو راي
جماعة او متساوقان كما هو راي آخرين وعلى كل تقدير لا قبلية ولا بعدية بينهما فلم يكن لذلك الشيء قبل وجوده الخاص به امتياز
عن الشيء الآخر اصلا لا بالمهية لما فرضنا اشتراكهما فيها ولا بالهوية لما انه انما يتعين بوجوده الخاص او مساوقه فكيف يتعين
ويمتاز ان هذا الوجود الخاص لهذا وذلك الوجود الخاص لذلك فانه لو انعكس الامر بان ينسب هذا الوجود الى ذاك وذاك الوجود
الى هذا فلا مانع منه فيتضح لك من هذا البيان ان وجودات الافراد المتشاركة في النوع سواء كانت متمايزة باضافتها الى تلك
الافراد او قبل الاضافة بان يكون بينها تباين ذاتي لا يصح نسبة الوجود الخاص الى الفرد الذي هو وجوده الا بعد تمام امتيازه
الفردي اما على الاول فظ واما على الثاني فلما ذكرنا من صحة انعكاس النسبة ومع صحة الانعكاس تخصيص ذلك الوجود الى
هذا دون ذلك ترجيح بلا مرجح وبالجملة نسبة الوجود الخاص اذا كان مباينا الى جميع افراد النوع متشابهة فما لم يمتاز تلك
الافراد من قبل او حصل الامتياز به فما المرجح للتخصيص في الواقع فليس بشيء او بمحض اعتبار المعتبر فلا اعتداد به لان التمايز
بين الاشخاص في وجوداتها واقع مع قطع النظر عن اختراع الذهن ومن ههنا ظهر ان ما قالوا ان وجود الممكن عين الواجب
جل ذكره غير معقول على تقدير تباين حقيقتهما كما هو المسلك عندهم الا ان يقال ان العلة الجاعلة لما كانت موجبة للشيء وموجدة
لآثاره فتسميه بالوجود فعلى هذا كل علة فاعلية للشيء وجود له وهذا التعسف يحقق الامر في ان وجود الشيء اثر من آثار ايجاب الفاعل
فكيف يكون هو هو وما يقال انه تعالى وجود كل ممكن من حيث ارتباط بينه تعالى وبين الممكن فالارتباط هو نسبة ايجابية تعرض له وهي ايضا
لا تمتاز الا بعد تمايز وتكثر في احد المنتسبين ولما كان ذاته تعالى واحدة بلا تكثر اصلا فيجب التمايز اولا من جانب الممكن حتى تمايز
الارتباطات ولا يتاتى فيجعل كل ارتباط ممتازا بعد تمايز الممكن وجود ذلك الممكن وقد عرفت انه لا تمايز بين افراد نوع واحد الا بالتشخص
الذي هو عين الوجود او مساوق له كما زعموا وهذا في الحقيقة نوع من الدور وقد تم الكلام من قبل في بطلان جزئية الوجود فلا
نعيده من بعد فالوجود اذن لا يكون الا عين المهية فان ثبت توحده واشتراكه كما هو المذهب المنصور فلا بد من الرجوع الى احد
المسلكين السابقين من مسالك المتالهين او الصوفية قدس اسرارهم ومنشأ الامتيازات والاختلافات اما نحو الوجود
كما ذهب اليه المتالهون او نحو فوق ذلك كما تشهد به كلمات العرفاء رضوان الله عليهم وقد اومانا اليه شيئا فتذكره والظن ان
الاحتمالات التي يطلب في الوجود من كونه زائدا عارضا انتزاعيا او انضماميا او مباينا فهو اما نفس الواجب تعالى او ارتباط
بينه تعالى وبين الممكن اولا ولا ذاك او جزء من المهية يبطل جميع تلك الاحتمالات في التشخص بعين هذه البيانات بان يقال ان
كان التشخص عارضا انضماميا او انتزاعيا يجب تاخره عن المعروض بالوجود الشخصي كما هو مقتضى العروض والحلول مع ان
التشخص عين الوجود الخاص او مساوق فكيف يصح التاخر على ان كون التعين انتزاعيا يوجب منشأ انتزاع فهو ليس نفس

الطبيعة لا اشتراكها فلا بد من زائد فان كان انضماميا او مباينا فمناط التشخص هو الزائد المنضم او المباين وهو التشخص في الحقيقة فنقل
الكلام الى هذين الشقين وان كان مباينا فلا نسبة له الى فرد معين مالم يتميز هذا الفرد عن الفرد الآخر المشارك له في النوع مع ان التمايز
في الافراد لا يتاتى الا به فان قلت اذا وجد الكلي الطبيعي اعني الطبيعة من حيث هي باقتضاء العلة وجد معه تشخص مباين للتشخصات الاخر
كما بين في موضعه ان التشخصات متباينة بانفسها لا بغيرها حذرا عن لزوم التسلسل فذلك التشخص الذي وجد معه تشخص الطبيعة من حيث
هي باعتباره معها حصل شخص هو زيد ثم اذا وجد الطبيعة مع تشخص آخر مغاير معها حصل شخص آخر وهو عمرو وهكذا قلت الكلام باق بعينه فانه
اذا وجدت الطبيعة مرتين ووجد معها تشخصان فاعتبار هذا التشخص واختصاصه بمرة معينة من الطبيعة لا وجه له الا ان تكون
تلك المرة ممتازة عن المرة الاخرى بنحو من قبل فذلك النحو هو التشخص في الحقيقة لا هذا الامر المباين واذ لا امتياز من قبلي فليس الا وجود
الطبيعة من حيث هي مباينا عن التشخصين فانتساب احدهما اليها مرة ودون آخر اما مرجح فقد فرض عدمه واما باختراع فلم يكن
امتياز في فردي الطبيعة في نفس الامر والكلام في ابطال جزئية التشخص وكونه عين الواجب تعالى كما قد يزعم كالكلام في الوجود وقد تحقق
وقالوا ان تعدد افراد نوع واحد لا يمكن الا في الانواع العرضية او الجوهرية الصورية فتشخصاتها تستفاد من المحل ووجود المحل
بالشخص متقدم على الحال مطلقا وهو تشخصه تابع له فالتشخص وان كان امرا انتزاعيا لكن منشأ انتزاعه طبيعة الحال لكونها مشتركة ولا مع
امر انضمامي ليرجع الكلام اليه ولا المباين بل منشأه خصوصية محله وهو المفيد له حقيقة فتعدد افراد النوع عند تعدده ذاتا او زمانا
او جهة فالمحل الخاص هو المرجح والمخصص للطبيعة بكل تشخص تشخص فاذا وجد الطبيعة فانما توجد في محل تخصص به ثم اذا وجد في محل
آخر تخصص بذلك الآخر ولا حاجة الى مخصص زائد ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح نفس المحل الخاص المتقدم على الحال المخصوص بقي
الكلام في تشخص المحل وفي تشخص الجواهر التي ليست بحالة كالعقول والنفوس والمواد فعندهم كلياتها منحصرة في فرد وعلى هذا عقول
على هذا الكل عقل وكل نوع منحصر في فرد فقط لا التعدد ولا تشخصاتها فصحيح لكن يلزم اختلافات آخر اما اولا فلان التشخصات اذا
لم يكن متعددة في هذه الكليات لكن التشخص الواحد في فرد واحد منه لا يكون عارضا انضماميا ولا انتزاعيا لما عرفت ولا بنفس
الطبيعة لقبولها الشركة بحسب ذاتها وان لم يكن في ذاتها تكثر بالفعل وذلك لما بين فيما قبل ان الكلي من حيث طبيعته لا يمنع الشركة ولا
يقتضي تعينا معينا فهو اما المباين وذلك يضبط لما مر ولما انه قد لا يكون هناك مباين آخر سوى الفاعل كما في المعلول الاول فلا يكون
التعين عين الفاعل اذ لو كان عينه لكان الوجود الخاص ايضا عينه او مساوقا وقد بطل وايضا كون التعين عين الفاعل
لما وجب كون الوجود ايضا عينه او مساوقه استحال حمل الوجود والتشخص كليهما على الشخص كما مر الا ان يلتزم ان التشخصات التي ليست
لها محل كالمذكورات من العقول والنفوس والمواد وليست بطبائع موجودة متشخصة بتشخص زائد بل الموجود هو المتشخص بذاته وهو عين التشخص
وانما المعنى الكلي من الانتزاعات العقلية وانما تسمى كليات منحصرة في فرد مسامحة لكنه يفضي الى انكار وجود الكلي الطبيعي راسا تاما فيها
فلكون التشخصات بعض الكليات من جملة الانتزاعات من محالها وتشخصات البعض الآخر من المتباينات توجب ان يكون وجودها ايضا
كذلك والعقل لا يفرق بين كلي وكلي بان يكون وجود البعض مباينا لذلك الكلي ووجود البعض غير مباين بل الظاهر نسبة جميع و

نظر بقرينة

الطبيعة

المهيات

الهيات الممكنة وتشخصاتها اليها على نحو واحد وظني ان الخلاص عن المضائق كما هو عسير في الوجود كذلك في التشخص على تقدير وجود الكلي الطبيعي الا با
لرجوع الى المسلكين السابقين بان يلتزم منشأ الاشتراك بذاته منشأ الامتياز في مراتبه اما بجوهر انحاء التشكيك في الماهية او بنحو فوق ذلك
واما على تقدير نفي الكلي الطبيعي فالموجود في الخارج عين التشخص وهو الوجود وينتفي لما انه عينه او مساوقه وعلى تقدير عينيته احد مما يلزم عينية الآخر
لانه لو كان زائدا لعوتب المساوقة ايضا وعلى هذا فالخلاص عن تلك المضائق ممكن لكن انكار الكلي الطبيعي خلاف رأي الجماهير منهم المعلم الاول والمحققين
وان ذهب اليه المتكلمون ومع ذلك ادلة الفريقين لا تخلو عن حزازة اما ادلة النافين لوجوده مذكورة مع ضعفها في الكتب مع غالبها وعليها
فلا نذكرها واما ادلة المثبتين لوجوده في الخارج فهي كثيرة لا يسعه المقام لكننا نذكر منها ما يتبين لهم قويين في زعمهم الاول الاستدلال على
وجود معنى مشترك بين الافراد باشتراك الآثار المتباينة فانا نجد بين السوادين مثلا من الشركة في معنى السواد ما ليس بينه وبين غيره من
الحقائق الموجودة وليست تلك المشاركة في مفهوم انتزاعي وجودي او سلبي كالشركة بينهما في انهما قائمان بالمحل او انهما ليسا بامرين جوهرين
فان امثال هذه المفهومات ليست بامور متحصلة في الخارج حتى يستدل بالاشتراك فيها على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بل تلك مشاركة في معنى عيني
حقيقي يحكم العقل بان ما في هذه السواد بعينه هو ما في ذاك اذا قطع النظر عن هذية هذا وذاكية ذاك وهذا البيان اذا ما تاملت فيه وجدت مآله
دعوى البداهة في اشتراك الماهيات بين الهويات ولعل الخصم لا يساعدنا بل يقول ان كلما يجده العقل مشتركا بين الهويات انما هو معنى
عقلي وصورة ذهنية لكن قد يوجد من نفس الهويات فيتوهم انه عين تلك الهويات وقد يوجد منهما مع حيثية زائدة عليها وجودية بلا
اضافة او اضافة او سلبية فيقدم انها عرضيات انتزاعيات وجودية باضافة او لا باضافة او سلبيات محضة فالموجود في احد
السوادين في الخارج ليس الا معنى بسيط مجهول الكنه هو عين التشخص وكذا في السواد الآخر الا انهما مشتركان في انهما بذاتيهما منشآن
لانتزاع معنى واحد كلي صادق عليهما فيتوهم انه عينهما وليس كذلك بل ما يحصل في العقل ماهية وصورة مباينة لما في الهويتين الخارجيتين
والثاني ان الاتصال الثابت في الجسم بابطال الجزء الذي لا يتجزى قابل للفصل اما في اصل الفطرة او بعده كما مر في موضعه ولا شك ان
الاجزاء المقدارية في ذلك الاتصال قبل الفصل كانت متماثلة ومماثلة للكل في الماهية متحدة في الوجود وذلك لامتناع الاتصال الحقيقي بين
المتباينات في الماهية فاذا طرء الانفصال او فرض بدل الاتصال في اصل الفطرة يوجد اتصالان متمايزان بهما متشخصان منهما كلي فذلك الاتصال
الذي تماثلت تلك الافراد فيه فان تلك الاجزاء المقدارية التي كانت وهمية قبل طرء الفصل صارت بالفعل متمايزة متشخصين في الخارج فالاتصال
الموجود منهما قبل الوجود واحد صار موجودا بوجودين وهذا بعينه وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان الامر الجزئي يستحيل ان يكون موجودا بوجود
تارة وموجودا بوجودين اخرى وهذا التقرير من اقوى البراهين على وجود الطبيعة من حيث هي كما نص عليه بعضهم وظني انه بعد تسليم ان الاتصال
يقبل الانفصال الفطري او الحادث موقوف على ان الاتصالين بعد الانفصال الجزآن الوهميان قبله بلا تفاوت في التشخصية لان الثابت
بالبرهان المذكور انما هو التماثل بين الاجزاء الوهمية من المتصل عند الاتصال وهو اي كون الاتصالين الحادثين بعينهما الوهميين حين الوصل
خلاف المذهب عند القائل بان الانفصال يعدم الاتصال فانعدام الاتصال الاول بعينه انعدام الاجزاء المقدارية الوهمية لاتحادها معه ذاتا و
وجودا وانما حدث بعد الانفصال شخصان آخران من المتصل غير المتصل الاول واجزائه الوهمية فاثبات ان هذين الاتصالين الحادثين

انكاره

متشابهان ومنه — بدليل آخر افرعا ثبت تشابه بعض الاجزاء المفروزة الوهمية للمتصل الاول لم يبق بل حدث آخران فكونهما متماثلين
من نوع واحد او من نوع الاول لم يثبت بعد ما ثبت تغايرهما مع الاول واجزائه فلما ثبت بطلان الاتصال الاول مع اجزائه يجوز ان يكون الحادث
متباينين كما في سائر قطرات الماء مثلا عند الخصم فكما ان القطرتين من الماء ليستا متماثلين عند الخصم بل بينهما مباينة بحسب الحقيقة الجزئية بل
تشاركا في الهية النوعية كذلك الحال بين نصفي الواحدة او فاطرا الانفصال على تلك القطرة عنده مباينة محضة بلا مشاركة في ماهية نوعية نعم
لو كانت الاجزاء باقية بعينها عند الانفصال لتم الكلام بلا حاجة الى بيان آخر على التماثل ومن الاختلافات المشار اليها سابقا في الوجود
الاختلاف في كونه مجعولا فقط كما ذهب اليه طائفة من المتالهين او المهية فقط كما هو المشهور او مفاد الهية التركيبية الحاصلة منهما كما
ذهب اليه الفاوقين القائلون بان الامكان كيفية عارضة للنسبة التي بينهما والامكان هو المحوج الى العلة الجاعلة فلا يكون المحتاج الى الجاعل
الا ما يعرضه الامكان بالذات ولا يكون اثر الجعل بالذات الا هو وليس هو الا مفاد الهية التركيبية الذي هو بعينه مفاد النسبة المخصوصة وبالجملة
اثر الجعل لا يكون الا ما يكون محتاجا بالذات ومنشأ الحاجة عند التحقيق هو المعنى المعبر عنه بالامكان فعند المتالهين لما كان الامكان عبارة
عن سلب ضرورة الوجود والعدم الى المهية فلا يكون المتاثر بالذات والمحتاج الى العلة الا مفاد التركيب واما الطرفان فانما هما مفاد الجعل ثانيا
وبالعرض واما عند غيرهم فالامكان كيفية لنفس الشيء فمنهم من زعم ان الوجود بمعنى ما به الموجودية هو الموجود حقيقة وانما المهيات الا المفهومات التي
ينتزعها الذهن منه فيقسمها الى الكلي والجزئي والجوهر والعرض الى غير ذلك وهو المحتاج بنفسه تارة الى العلة الجاعلة فقط كما في الوجودات الجوهرية و
تارة الى العلة الجاعلة مع المحل القابل له كما في الوجودات العرضية وحاجة الشيء بنفسه الى شيء آخر بلا اعتبار صدق مفهوم زائد عليه كما في الهيات
العرضية التي انها بنفسها محتاجة الى المحل المنعوت مع قطع النظر عن وجوده وعن صدق مفهوم العرض عليها غير مستبين الفساد وقد شرحناه
سابقا كذلك الحال في الامور الجوهرية المحتاجة بنفسها الى الفاعل الموجب — الحاجة هي المعبر عنها بالامكان وانما مصداقها ومنشأها ذات
الممكن ولو كان هو الوجود نفسه فلما كان الممكن بنفسه محتاجا الى العلة وهو عين الوجود — ولما هو رأيهم فعندهم لا يكون اثر الجعل الا نفس الوجود ومنهم من
قال ان المهيات هي الموجودة بالذات وهي المحتاجة الى العلة بنفسها والوجود امر اعتباري فالمهية هي المجعولة بالذات وهي اثر الجاعل
اولا فالجعل على الاول يسمى مؤلفا وعلى الاخيرين يسمى بسيطا وقد طال كلامهم في ان الحق هو الجعل المؤلف ام الجعل البسيط واستدل كل فريق
بدلائل لهم كلها هي مذكورة في مواضعها ولكونها واهية لا فائدة في التعرض بها وظني ان الاقرب هو الجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل بالذات وما يترتب
على الجعل اولا هو نفس الامر الواقع وسواء كان ذلك هو الوجود نفسه او المهية نفسها وذلك لان اثر الجعل اولا لو كان مفاد التركيب اي مفاد
قولنا زيد موجود مثلا فلا شك ان المحمول في هذه القضية اعني الوجود امر انتزاعي فان انتزاعية وان كانت محل الخلاف في نفسه لكن لا ريب في ان
المراد في هذه القضية هو المفهوم الانتزاعي كما يشير اليه كلامهم في هذا المبحث فمفاد هذه القضية ليس عبارة عن نفس القضية الاجمالية لانها لا تصلح ان يكون
اثر الجعل بالذات والثاني والثالث قد يطلق مفاد القضية عليهما في موضع آخر بل مفادها نفس المصداق والمحكي عنه وليس هو في الواقع الا نفس الموضوع
اما بلا حيثية زائدة او مع حيثية زائدة على الاول فيكون اثر الجعل نفس الموضوع وهو المعنى بالجعل البسيط وعلى الثاني فالحيثية اما استناده الى الجاعل
وهو النظر للموافق لا قوالهم او حيثية انضمامية او انتزاعية على الاول فلا شك ان حيثية الاستناد الى الجاعل لا تصلح ان تكون من آثار ...

Marginalia: مما صدقها · ومنه مكان · المحمول · الجعل · اهتوا

الاستناد الى الجاعل عبارة عن كونه تابعا له وذلك الفاقة الذاتية التي من لوازم المهية الامكانية ولكون الموضوع تابعا ومحتاجا ليس مما
يترتب على الجعل اصلا حاصلا فلم يبق ما يصلح ان يترتب عليه الا نفس الموضوع وكون الحيثية الضمامية باطلة لانه يوجب ان يكون صدق الوجود على الموجود
تابعا للصفات الانضمامية اللازمة التاخر عن وجود الموصوف وهذا النوع من الدور وكذا كونها انتزاعية لوجب تاخر صفة الوجود عنها مع ان
كل صفة انتزاعية ايضا متاخرة عن نحو وجود الموصوف وقد عرفت في بيان حال لوازم المهية ولو سلم فلا اقل من ان تكون مع الوجود فلا تكون
قبله بحيث تكون مناطا لصدق الوجود فتكون حينئذ مفاد ذلك المركب الذي جعلوه اثر الجعل بالذات كونه بالجملة ليس في الموضوع سوى ذاته
البسيط من الحيثيات والاعتبارات ما يصلح ان يكون معتبرا معه ويكون مصداقا لحمل الوجود ويكون الموضوع مع ذلك الامر اثر الجعل ويكون
نفس مفاد المركب المذكور على انه لو لم يكن الوجود مع تلك الحيثية امرا انتزاعيا بل عينيا فاما عين المهية فلا تحصل مفاد التركيب بل نفس المهية
ليست الا واما منضم او مباين فعلى كل تقدير له نحو تحقق على حدة فيجب ان يفيض عليه جعل برأسه لانه برأسه من الحقائق العينية واستدل
اثر ابد على الجعل المؤلف بانه لو تعلق الجعل اولا بالمركب دون البسيط من المهية يلزم ان تكون مرتبة المهية متاخرة عن مرتبة المهية من
حيث الوجود لان الثانية في الرتبة المتقدمة من الاولى بسبب تقدم جعلها عليها مع ان الامر بالعكس فان مرتبة نفس المهية متقدمة على
مرتبة المهية من حيث الوجود وانت خبير بان تقدم المهية على المهية من حيث الوجود هو بعينه تقدم المهية على الوجود العارض لانه كاشف
عنه ولا شك ان تقدم المهية على وجودها نحو آخر من التقدم سوى ما بحسب الوجود وذلك لان الوجود لما كان من العوارض فالعقل يحكم ان
لعروضها وهي المهية رتبة قبل رتبة الوجود لها فان ما للشيء لذاته قبل ما بالغير قبلية غير ما بحسب الوجود بل هي في المراتب العقلية من الاعتبارات
الذهنية وقد شرحنا هذا المعنى في بيان معنى الحدوث الذاتي في الحاشية المتعلقة على شرح العقائد الجلالي ولا يصادم تعلق الجعل
اولا وبالذات بمفاد التركيب وذلك بناء على ما ذهب اليه القائلون بالجعل المؤلف من ان اثر الجعل لا يكون بالذات الا ما يحتاج الى العلة
بالذات فلما لم يتصور عندهم حاجة في نفس الموضوع ولا في نفس المحمول بل في مفاد الهيئة التركيبية لان الامكان كيفية النسبة على زعمهم فلم يكن
المحتاج الى العلة والمتاثر منها الا مفاد التركيب فاذن تقدم التركيب في كونه اثر الجعل بالذات نظرا الى خصوصية معنى الامكان على
زعمهم وكون المهية اثرا بالتبع لا ينافي تقدمها على المركب باعتبار ذلك النحو من التقدم في الاعتبارات الذهنية والمراتب العقلية ومنها

مسئلة علم الواجب اتفق الملل والنحل على انه تعالى عالم بنفسه وبسائر الممكنات وخلاف شرذمة قليلة بناء على انه نسبة بين العالم
ومعلومه وهي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلا يعلم نفسه فلا يعلم غيره لان من جهل بنفسه جهل بغيره قطعا لا يعتد به لظهور ضعف بنائهم ثم
اختلفوا فيه بانه عين ذاته تعالى كما ذهب اليه جماعة منهم اكثر المتاخرين واما زائد قائم بذاته تعالى وذلك على نحوين اما بارتسام صور الممكنات
في ذاته كما ذهب اليه الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي ابن سينا او معنى واحد بسيط ازلي قائم بذاته تعالى ذو اضافة وتعلق بسلسلة
الممكنات فيها غير الصورة الارتسامية من المعلوم كما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري ومن في طبقته من المتكلمين او غير قائم
به وذلك اما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى حضورا بحسب الوجود الدهري لها كما ظنه طائفة من المشائين او بحضور صور الممكنات
اجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية من غير قيام به تعالى وقد يعبر عنها بالمثل الافلاطونية كما يعزى الى الاشراقيين

المسلك السادس في علم الواجب تعالى

او بنفس حضورها عند حضورها اشراقيا كما ظنه الشيخ شهاب الدين المقتول من اتباع الاشراقية او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة
قبل وجودها ثبوتا عينيا كما ذهب اليه المعتزلة من المتكلمين بناء على قولهم بثبوت المعدومات او بثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق وتقرر
في الخارج والذهن وذلك كالسراب على ما نقل السيد الباقر في اربعينه او باتحاد العاقل والمعقول كما زعمه فرفوريوس من اليونانيين ولعل
هذا المذهب يرجع الى مذهب الصوفية كثرهم الله تعالى فهذه تسعة مذاهب واذا انضم اليها مذهب اهل الحق والعرفان قربهم الله الى اسرارهم فتلك
عشرة كاملة ونحن نتكلم اولا في اثبات العلم له تعالى ثم في بيان المذاهب الباطلة من تلك المذاهب المذكورة وتنقيح الحق فيه فنقول لهم في اثبات
علمه تعالى مسلك مشترك بين الحكماء والمتكلمين ومسلك خاص للمتكلمين ومسلكان مختصان بالحكماء اما الاول فهو ان مصنوعاته متقنة
اتقانا بديعا ومحكم منتظم انتظاما عجيبا تتحير فيه العقول بل لا يهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع وكل من كان مصنوعاته كذلك
فهو حكيم عالم اما الصغرى فلان من نظر في الآفاق والانفس ولاحظ ارتباط العلويات بالسفليات خصوصا في الحيوانات بما اعطاها
الله من مصالحها والاتها المناسبة واعضائها النافعة مما لا يحصى وقد كثرت عنها المجلدات واشير الى نبذ منها في القرآن العظيم
واما الكبرى فضرورية ايضا وقد نبه عليها بان من راى خطا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة متسقة الدلالة على معان دقيقة
علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك الخطاب بالكلام منتظم مناسب يدل على علم المتكلم قطعا وهذا مما لا سبيل للشك فيه وكذا قال
الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين في بيان اتفاق راى ارسطو وافلاطون انهما متساويان في القول بحدوث
العالم وان له صانعا حكيما ردا على من زعم العقول بالبخت والاتفاق واستدل بالنظام البديع والترتيب الغريب على الحكيم الصانع
واما الثاني فهو انه قادر وكل قادر عالم اما الثانية فلان القادر هو الذي يفعل بالاختيار فلا بد له من سبق العلم عليه واما الاول فلما عرفت
سابقا في ذيل بيان مسئلة قدم العالم وحدوثه ان الحوادث لا ترتبط بالقديم الا بعد سبق اختيار القديم فيلزم منه ان حدوث اي حادث
كان من الحوادث اليومية او اجزاء الحركة او الزمان يدل قطعا على ان ايجاده وايجابه انما يتم بقدرة ازلية فما مهدنا لك سابقا لو تاملت
حق التامل كان معينا لك لكن لا باس بان نعيد هذا المرام وذلك ان الحادث عند حدوثه لا بد له من علة موجبة متوسطة رابطة مع القديم فتلك العلة
الموجبة اما حادثة معه فلا بد من علة موجبة اخرى توجبهما معا وهكذا حتى يلزم الدور او التسلسل في المجتمعات وذلك باطل قطعا واما حادثة
قبله وتلك الموجبة ايضا موجبة اخرى قبلها حتى لا يلزم التسلسل في المجتمعات بل المتعاقبات على الاعداد وسبيل سواء كانت تلك المتعاقبات
امورا منفصلة كالحوادث اليومية او اجزاء الحركة او الزمان المتصلين مع انه ظهر فساده فيما سبق بوجوه كثيرة بطل للزوم التناقض لان
الكلام في الرابط الموجب كما عرفت آنفا فكونه موجبا بالكسر يقتضي امتناع انفكاك الموجب بالفتح وكونه سابقا عليه يقتضي خلافه وقد عرفت
مما سبق ان ايجاب القديم لشيء من الحوادث بتوسط وسائط ولو لا الى نهاية بحيث لا يلزم ذلك القديم الا علة ناقصة لكل واحد من الحوادث
ولا يكون تامة لواحد لا يتم ولا يفيد الوجوب ولا الوجود وقد ذكرنا ما سلف وايضا قد مر من تقرير البرهان التطبيق والتضايف حيث ينهض
على ابطال التسلسل مطلقا ولو في المتعاقبات الماضية المترتبة وكون الآحاد المتسلسلة مجتمعة ليس من شرائط جريان البرهانين وهذا ما قال
بعض المتكلمين ان لم يكن الباري تعالى قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده

فهو

لحدوثها

الى المؤثر

الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وذلك لانه اما ان لا يوجد حادث اصلا او وجد فاما بلا مؤثر لوجوده او مع مؤثر لوجوده
فالمؤثر الموجب اما حادث وانذلك الحادث حادث آخر لا الى نهاية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة واما ان يكون ذلك المؤثر قديما فعلى
الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وعلى الثالث يلزم الثالث اي التسلسل وذلك باطل مطلقا سواء كان في المجتمعات او المتعاقبة
الماضية وعلى الرابع يلزم الرابع وبطلان اللوازم كلها ضروري قطعا وانما لزم احدى هذه المحذورات المستحيلة بالقول بالايجاب بالذات
واذا كان فعل القديم باختياره وارادته ويكون المراد على حسب الارادة الازلية ويجوز انفكاك المراد وتخلفه عن نفس الارادة وان لم يجز
تخلفه عن خصوصية الارادة بمعنى ان المراد انما يكون على حسب الارادة واقتضاه خصوصية الارادة الازلية فلا يلزم شيء من المحذورات
نعم تخلف المعلول عن العلة الموجبة الاضطرارية وانفكاكه عنه ولو آنا مستحيل قطعا دون العلة الاختيارية بل على هذا التقدير قد يكون
معية المعلول مع الموجب التام من التخلف المستحيل وذلك اذا اراد الفاعل الازلي وجوده في حد من اللايزال وقد شرحنا هذا المعنى من قبل في
اثبات ان التخلف والانفكاك بين المعلول وفاعله التام مطلقا مستحيل سواء كان اختياريا او اضطراريا مما لا سبيل لهم اليه اما الاول من
المسلكين المختصين بالحكيم فهو انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عاقل والثاني منهما انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته يعقل ما سواه اما الاول
فلان التعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة وهو حاصل واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يخفى عليك ضعف هذين المسلكين وقد اورد على مقدماتهما منوع مذكورة في الكلام فان اشتهيت فليرجع اليه واذ
قد فرغنا من اثبات العلم له تعالى فلننبهك على فساد المذاهب الباطلة من تلك المذاهب المذكورة اما المذهب الاول فبط بوجهين الاول
كون ذات الواجب تعالى مع كونها مبدأ لتلك الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضور ذواتها عنده تعالى مع تباين الحقيقة بينه وبين
الممكنات غير معقول فان انكشاف احد المتباينين بالماهية بحضور الآخر فقط مما يعد من المستحيلات والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم
بل سائر المعروضات بالعوارض مع تباين مفهوميهما فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بالكنه والعلم بالعوارض ليس كذلك والكلام فيه
مع ان العلم على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بينهما بالعرض كذلك العلم بالعوارض ليس الا بالعرض والاتحاد بالعرض عما نحن فيه مفقود
فكيف القياس فان حقيقته تعالى مباينة من كل وجه مع الممكنات وما قيل ان وجود الممكن نفس حقيقة الواجب تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صارت
منشأ لانكشاف ماهياتها فسخيف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد كما عرفت من قبل فانه لا يصح على طور
العقل اي العقل المتوسط اصلا لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن ايضا صار مباينا له من كل وجه لاتحاده مع الواجب تعالى وامتناع
انكشاف المتباينين بحضور الآخر اول الكلام الا ترى انهم قد استدلوا على الوجود الذهني بانا نعلم اشياء لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها او
اقلها المعدومية والمعلومية ولا يصدق الاحكام من وجود تلك الاشياء اذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على انه لا بد للعلم
بالاشياء وصدق الاحكام عليها من وجود نفس الاشياء لا وجود مباينها بل لا يكفي وجود عوارضها وامثالها ايضا كما قالوا ان هذا الدليل
لو تم لدل على حصول الاشياء بانفسها دون اشباحها وامثالها فمعلومات الله تعالى قبل وجوداتها العينية اما او الذهنية لو كانت معلومة فلا محالة
الدليل جارية فيه والتزام ان اقتضائه لعدم صدق الموجبة وجود الموضوع من خواص علم الواجب تعالى تخصيص في الاحكام العقلية الضرورية

لانكشاف ه

اصلا

وقد يجوز ان للممكن جهتين جهة العدم ولا يتعلق العلم بهذه الجهة وجهة الوجود وهي راجعة اليه تع لا يخفى شيئا لانه ان اراد ان الممكن لا يعلم حال
بل حين الوجود فهو بعينه مذهب المعترض وهو يبطل برايه لانه بناء على تحقق العلم قبل وجود الممكن وان اراد ان الممكن لا يعلم الا موصوفا بالوجود ولو
كان ذلك الاتصاف في زمان لاحق ففيه وهو ظاهر لانه يلزم ان لا يعلم الممكن المعدوم ازلا وابدا مع انه لا بد للعلم بالممكن بما هو ممكن من علمه بحيث يصلح
للوجود والعدم على السواء على انه لا دخل لهذه المقدمة في كون نفسه منشأ لانكشاف الاشياء مع كون علمه تع عين ذاته وان اراد ان الممكن لا يعلم الا
من حيث صلاحيته للوجود فبطلانه ايضا لانه من حيث صلاحيته للعدم ايضا واجب العلم وان اراد ان جهة وجود الممكن هي الصادرة عنه تع دون
العدم فمسلم لكنه لا يفيد ان يكون الانكشاف والعلم بنفس ذاته تع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى ننظر الثاني سلمنا جواز انكشاف
احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف الممكنات المتباينات بعضها مع بعض من المجردات والماديات والجواهر والاعراض وحصول
امتيازاتها بعضها مع بعض عند العالم بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل فان العلم الحقيقي بالاشياء يساوق الامتياز بينها و
مالم يكن ولم يحضر عند العالم حين العلم بهذا غير ما حضر عند العلم بذلك كيف يحصل الامتياز عنده فان العقل يستقبح عن الحكم بالتمايز بين
الشيئين المعلومين عند العالم بحضور ذاتيهما او حضور صورتيهما او حضور شيء عند العلم بهذا غير ما عند العلم بذلك وبالجملة كلما يكون مناطا
للعلم لا يكون للعلم بشيء آخر بنفس ذلك الاعتبار والجهة ولذا قالوا ان العلم اذا كان عبارة عن الحصول لا بد ان يكون الحاصل عند العلم
بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك واذا كان عبارة عن الازالة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك والا لم يكن فرق بين
العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بمرتبة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير ما للآخر الا ترى ان الشيء
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون معها جهتا تغاير يميز باحدهما احدهما وبالاخرى الآخر وبدونه
دعوى التمايز خرط القتاد وكما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بعد تمايز المتميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز
وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تع بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تع بلا حضور وجه الامتياز
بينها عنده تع وبعله ضروري عند الناظر وان لم يفحم المناظر واما المذهب الثاني فمع ما عليه من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني يلزم
استكماله بالغير وكونه تع قابلا لتلك الصور وفاعلا ويلزم صدورها عنه تع بلا علم سابق فيؤول الى القول بان فعله ليس باختياري وكونه محلا
للجواهر والاعراض في زيادة صفة العلم عليه والجواب بمنع استحالة هذا النحو من الاستكمال فان الممتنع ليس الا استكماله بالمنفصل لا بصفة
القائمة به تع وكذا بمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وانما الاستحالة في التقابل بمعنى المستعد بالامكان الاستعدادي دون القابل بمعنى
الموصوف بالفعل وكذا بمنع استحالة سلب الاختيار عنه تع في ايجابه لصفاته انما القدر الضروري اختياره في ايجاده الممكنات في الخارج لدلالة
النظام البديع على الصانع الحكيم فيجب ان يكون ايجاده الخارجي اختياريا مسبوقا بعلم وحكمة لا ايجابه لصفاته كيف وصفاته العليا كلها ضرورية
للذات بلا مدخلية الاختيار فيها وكونه محلا للجواهر والاعراض انما يستحيل نظرا الى الهويات دون الصور والمهيات وكون الصفة الغير الزائدة
لا عائبة فيه فان الصفة حقيقة هي التي تكون زائدة على موصوفها ومن زعم ان الصفة عين الموصوف فقد قال بنفي الصفة غاية الامر انه
اعترف بترتب ثمرات للصفة عن الذات والاشكالات الموردة على الوجود الذهني كلها مدفوعة ذكرناها باجوبتها في الحاشية المعلقة على

اعترف

سكة العقابر

شرح العقائد الجلالية لكن يرد ههنا اشكال قوي على سؤال ما اوردنا على القول بالقدم الدهري وقد مرّ ولنمهد مقدمات الاولى ان
الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتزائدة يوما فيوما غير واقفة عند حد من الابد وعدم تناهي الابد بهذا المعنى باتفاق الملل والنحل
بلا خلاف والثانية ان تكون الامور اللاتفقية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجا سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث
اليومية او بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد والمتعاقبة المنتزعة شيئا فشيئا ولا يمكن فيما لا تدريج ولا تعاقب والثالثة ان الحوادث الا
الاستقبالية المتعاقبة في جانب الابد لا يمكن خروج جميعها من القوة الى الفعل لانه تنافي اللاتفقية ولا تكون الخارج منها الا متناهيا ودائما
لان كل مرتبة من تلك المتعاقبات انما تزيد على ما قبلها بواحد فانما يزيد ابدا على المتناهي قدر متناه فلا يكون الخارج منها غير متناه كما
دائما وسيكشف لك ان الغير المتناهي الكمي لا يكون خارجا من القوة الى الفعل واذا تمهد فنقول اذا كان علمه تعالى بارتسام صور الاشياء فالحوادث
المتعاقبة الاستقبالية التي في جانب الابد مما سيخرج في زمان من الازمنة المستقبلة لابد من ارتسام صورها الغير المتناهية حسب ما مضى فان كانت
هذه الصور المرتسمة منها متناهية وواقفة عنده تعالى لم يكن علمه بسائر ما سيخرج في جانب الابد لانها لا تفقية على ما ثبت في المقدمة الاولى
وان كانت متناهية غير واقفة لزم التدريج في علمه تعالى لان كون الشيء لا تفقيا انما يتعلق بالتدريج على ما في المقدمة الثانية والتدريج في علم
الواجب باطل لانه يعود الى الجهل والبداء وان كانت غير متناهية كما بالفعل فمع انه لو وجد شرائط جريان البرهان وهو الاجتماع والترتب
الحاصل فيها بحسب الوجود العلمي ينتقض عليه براهين ابطال التسلسل باطل لان الغير المتناهي الكمي لا يمكن ان يكون من الحوادث المتعاقبة الا
الاستقبالية والا يخرج حسب تلك الحوادث من القوة الى الفعل في زمان من الازمنة الاستقبالية وذلك باطل بالمقدمة الثالثة ويلزم
محذورات اخرى قد مرت في مسئلة القدم الدهري فتذكر ما سلف ثم اعلم ان هذا الاشكال في الحقيقة غير مختص بالعلم الارتسامي فيرد على
جميع المذاهب المذكورة كما يظهر بالتامل بل يرد على تعلق العلم بالامور اللاتفقية مطلقا فانه يمتنع ان يكون العلم متعلقا بها بالفعل فان
تعلق العلم بها بالفعل يقتضي تحديدها عند العالم بالفعل والتحديد يفضي الى الجهل لانه لا تحديد فيها في نفس الامر فيكون العلم مخالفا لما في نفس الامر
وهو جهل في الحقيقة وبالجملة تعلق العلم بالامور اللاتفقية بجملتها ومجموعها مطلقا مستحيل وذلك لانه ولا مجموع لها كما حقق في موضع
آخر فانما يتعلق العلم بها بالفعل بمعنى ان بعضها معلوم بالفعل وبعضها مجهول وهذا كالعدد فانما يتعلق العلم به انما يكون ببعض منه
مما يخرج بالفعل ولا يمكن ان يعلم بالفعل جميعه بحيث لا يشذ فيه منه فانه ينافي كونه لا تفقية فيلزم كون البعض معلوما بالفعل وبعض
آخر مجهولا بالفعل وذلك لا يصح في علم الواجب سبحانه والحاصل ان كلما يتعلق به علمه بالفعل لابد ان يكون محدودا عنده في علمه بل
بالفعل كيف وكما ان الفعلية في الوجود وفي نفس الامر تقتضي التحديد فكذلك الفعلية في العلم تقتضي التحديد في العلم ضرورة وبدونه
ينقلب العلم بالفعل جهلا ضرورة الا ترى اذا فرضنا علم جميع المراتب العددية باجمعها فيعلم انها كم هي ولا يصح فرض الزيادة عليها الا انها
فرضت انها جميعها وهو ينافي كونها لا تقف لك اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجميع الحوادث الاستقبالية الابدية فيعلم
انها كم هي والا يكون جهلا ثم ان جميعها لا يكون متناهيا واقفا في العلم للمنافاة المذكورة ولا متناهيا غير واقف فيه للتنافي
العلم بالفعل وكونه غير واقف في العلم ولا غير متناه كما بالفعل لما عرفت فتامل فيه فان هذا الاشكال مما يحتاج في دفعه

الزيادة

الى فكر صائب ونظر ثاقب مع ما يليه منه اليه وملكوته وقد هدانا الله سبحانه وارشدنا طريق الصواب وانه الحق اليقين وانه لقسم لو تعلمون عظيم
لكنهم لم يؤذن لهم بذكره ولم يعطوا رخصة في تقريره وتحريره لان هذا ليس مشهد تنقيحه وتلويحه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل واما المذهب الثالث
فيرد عليه ما يرد على المذهب الاول كما يظهر بالتامل الا ان المتكلمين جوزوا التعلق العلم بالاشياء من غير ان يكون لها وجود عيني او ذهني
نظرا الى الحضور العلمي لها على ما حققوا لكن ثبوت الحضور العلمي بدون الوجود الذهني والعيني اول النزاع فلا ينفع ما قالوا واما
المذهب الرابع والخامس والسادس فباطل لانه يلزم على هذه المذاهب استكماله بالغير اي بالامر المنفصل عن ذاته تعالى فيكون علمه تعالى
تابعا لوجود الاشياء وجودا دهريا او لوجود صورها القائمة بانفسها او لوجودها بحضور اشراقي لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع
ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف يصح قيامها بانفسها وايضا يلزم على هذه المذاهب ان يكون علمه تعالى انفعاليا لا فعليا
لانه يكون بعد وجود الاشياء في الخارج والبراهين الدالة على علمه تعالى انما تدل على ان علمه فعلي الا ترى ان الاستدلال بالنظام
البديع والترتيب العجيب كما تمسك الفارابي موافقا للمتكلمين توفيقا بين راي افلاطون وارسطاطاليس قطعا للقول بالبخت
والاتفاق كما اشرنا اليه وكذا الاستدلال بقدرته تعالى على علمه يدل لان قطعا على ان مصنوعاته باختياره تعالى فلا بد من سبق العلم عليها
ولو سبقا ذاتيا فان الفعل الاختياري ما يسبقه العلم والارادة بل معية العلم مع الفعل ايضا لا يكفي في كون الفعل اختياريا الا
ترى الى الساقط من الجبل بلا سبق قصد واختيار مع علمه بسقوطه مقارنا له لا يجعله اختياريا فلا يصح ما قد يقال في تصحيح الاختيار ان
ايجاده تعالى للاشياء عين علمه فلا يكون علمه انفعاليا مستفادا من الاشياء بل فعليا سابقا على وجود الاشياء وذلك لان العينية
بعد التسليم انما تفيد المعية والضرورة قاضية بسبق العلم على الايجاد الاختياري كما عرفت واما المذهب السابع فباطل ببطلان ثبوت
المعدومات كما هو مذكور في موضعه في ابطال راي المعتزلة فلا طائل في ذكره واما المذهب الثامن فباطل ايضا لان تحقق الشيء
وحضوره عند العالم بلا وجود له في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا غير معقول ولا يغني من قولهم بالحضور العلمي الا وجود ذلك الشيء
ذهنا او خارجا والتشبيه بالسراب غير معقول لان الصورة السرابية مثلا موجودة في الحس المشترك وان لم تكن موجودة في الخارج
فان الحس المشترك قد ياخذ الصورة عن منشأ صحيح في الخارج وقد ياخذ بلا منشأ صحيح لكن لا شبهة في وجود كلا القسمين في الذهن و
اما المذهب التاسع اي القول باتحاد العاقل والمعقول فلا يصح قطعا على طور العقل اي العقل المتوسط لظهور بطلان
اتحاد الواجب تعالى مع الممكنات على ما يلزم بمقتضى هذا المذهب واما المذهب العاشر فمقصودنا عن ان ينال الى مثل هذا المرام
لا يليق شرحها بهذا المقام فانه طور وراء طور العقل فهو اعلى وارفع من ان يكتنفه بقوة نظرية لكن مع ذلك لا باس بان نذكر
شيئا مما ذكروا انهم بتصويره وتقريره مع ما اجملوا الكلام في تحريره فاعلم انهم لما تجلى الحق ذاته بذاته وشاهد فيها [illegible] وصفاته مجملة
وليس المراد بالصفات هي التسعة والتسعون بل الامور الكلية والجزئية التي تفصل العالم بل الممكنات بتمامها وذلك لانه تعالى [illegible]
ذاته توجب مشاهدة اجمالية لما له منبع اراد ان يشاهد في حقيقة تكون له كالمرآة فاوجد حقيقة جامعة لجميع المراتب الامكانية العلوية والسفلية
وهي المسماة بالحقيقة المحمدية التي هي حقيقة هذا النوع الانساني في الحضرة العلمية ولكونها صورة جامعة للحقائق كلها تسمى بالانسان الكبير

تحقيق مذاق الصوفية الصافية في علم الواجب تعالى

فقال

فوجدت حقائق العالم اجمالا مضاهيا للمرتبة الالهية الجامعة للاسماء فاوجدهم في تلك الحضرة العلمية تفصيلا ثم فصارت اعيانا ثابتة
وهي مناط العلم التفصيلي له تعالى عندهم قبل الوجود العيني وجميع الحقائق التي تضمنتها الاعيان الثابتة في الحضرة الاحدية عين الذات ثم
جعلها في العين مطابقا للوجود العلمي بايجاد العقل فيه المشار اليه بقوله عم اول ما خلق الله نوري وايجاد غيره من الموجودات التي تضمنها
العقل الاول ثانيا وهذا المذكور الحق تعالى بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر ولذا سمي انسانا فانه
به نظر الحق تعالى الى خلقه فرحمهم باعطاء الوجود العلمي وهو ازلي فعينية الثابتة ازلية وباعطاء الوجود العيني الروحاني لانه متعال عن الزمان
واحكامه وازلية الاعيان الثابتة والارواح المجردة بدوام عللها بخلاف ازلية المبدع لها فانها العدم الافتقار وهذه الحقيقة الانسانية
الجامعة مظاهر في جميع العوالم فالمظهر الاول لها في عالم المجردات وهو المسمى بالروح الاعظم وهو اللوح المحفوظ وهو بالوجود العلمي مرآة علمه تعالى
وبالوجود العيني هو المسمى بالعقل وفي عالم الملكوت وهو النفس الكلية التي تتولد منها النفوس الجزئية ويسمى بالكتاب المبين وفي عالم الطبيعة
وهو النفس المنطبعة ويسمى بكتاب المحو والاثبات وفي عالم الملك اي الناسوت وهو آدم ابو البشر عم وهذا خلاصة كلماتهم الدائرة
على السنتهم وليس كثير فائدة في نقل ما هي مشحونة في كتبهم في هذا الباب لان ما ذكروه اعلى واجل من ان ينكشف قناعها لجدة الاذهان و
الافهام ولذا اكتفينا بهذا القدر لكن اقرر تقريرا يكون اقرب بناء للاذكياء المتوقدة وان لم يوفق به ايقان ارباب المكاشفة والشهود و
ذلك انه تعالى لما كان عندهم محض الوجود المطلق المعرى عن القيود التشبيهية والتنزيهية حتى عن قيد الاطلاق وان التعبير بالاطلاق ايضا
كاشف عن ذاته تعالى وتعريه التي بذاته عن القيدين المتنافيين بالذات توجب صحة مجامعته معهما والا لزم قلب الموضوع فهو تعالى
بذاته يصح التقيدات التشبيهية والتنزيهية ولو انتزاعا منه ثم انه تعالى لما كان هو الوجود المحض ولا موجود سواه عندهم على ما قالوا ان
الممكنات ما شمت رائحة الوجود ولا حقيقة ولا ماهية سواه تعالى في الكون لا في الاعيان ولا في الاذهان فكلما في الكون ليس غيره تعالى على
ما قال الصوفية الشهودية الوجودية فانما الفرق بين الواجب والممكن بالتعيين والابهام او بالتقييد والاطلاق فذاته تعالى اذا اعتبر تعالى بها
بلا اعتبار تعين وخصوصية وقيد تنزيهي او تشبيهي وبدون اعتبار قيد كلي او جزئي بل بلا اعتبار كلية ذاته تعالى او جزئيتها وذلك لبرائته تعالى
من الجزئية والكلية ولا استحالة فيه كما قد بين فهو الحق المطلق والمرتبة الواجبة وهو نفس الوجود المطلق واذا اعتبر مع تعين من تعيناته التنزيهية
او التشبيهية فهو الممكن فلا حقيقة له الا اعتبار نفس الوجود مع تعين ما من تعيناته اللامتناهية وقيد من القيود الغير المحصورة ثم ان التعينات
كلها انتزاعيات اعتباريات عدميات عندهم لا تحقق لها في الاعيان انما هي معاني انتزاعية ومفهومات اعتبارية ولا حقيقة ولا
تحقق لها في الاعيان ثم لما لم يكن في الاعيان غير الوجود المطلق الواجبي فلم يصح انتزاع تلك التعينات الا منه تعالى ثم انه لا استحالة
في انتزاع المفهومات المتعددة المتغايرة والمعاني المتباينة من امر واحد ولو بسيطا حقيقيا عند ارباب النظر ايضا الا ترى ان الواجب
تعالى مع بساطته بنفس ذاته منشأ للصفات المتعددة المتباينة مفهوما كالعلم والقدرة والحيوة والارادة وكذا الوجوب الذاتي و
العلية المطلقة والتجرد والبساطة الى غير ذلك فهذه المفهومات منها وجوديات ومنها سلبيات متباينة وهو تعالى بنفس ذاته منشأ لها
لها اتصافا وانتزاعا لا مدخل لجهة من الجهات فيه لا من ذاته لانه بريء من كل الجهات ولا من غيره لانه لا مدخل للغير في صفاته تعالى و

بدله العين م

فاذا تحققت ما ذكرنا فاعلم انه لا استبعاد في مشاهدة ذاته بذاته وذلك هو مرتبة العلم الاجمالي السابق لان مشاهدته لذاته تنطوي على مشاهدة
اجمالية لما هي مبدأ لها من التعينات اللامتناهية التي هي مرتبة عالم الامكان كما عرفت نظرا الى هذه المشاهدة لا امتياز بين المعلومات عند العالم
كما لا امتياز لها في نفسها كما نبهناك آنفا ان جميع الحقائق التي تضمنتها الاعيان الثابتة في الحضرة الاحدية عين الذات واذا اراد الحق تعالى التمايز
العلمي بينها اوجدها في الحضرة العلمية تفصيلا كما اشير اليه بعبارة الشيخ المنقولة عنه قريب وهذا الايجاد والتفصيل ليس على الحقيقة بمعنى ايجاد وحقيقة في العين
او الذهن بل هو في الحضرة العلمية عبارة عن انتزاع التعينات اللامتناهية التي تقرر انها من عالم الامكان عن نفس ذاته ثم هذه الانتزاعيات
الناشئة عن ذاته بذاته الحاضرة عنده ثم هو العلم التفصيلي الامتيازي السابق على الايجاد والعيني فكون علمه التفصيلي فعليا وان كان بعض
الحكماء العلم التفصيلي غير فعلي ايضا وذلك لان للعلم التفصيلي عندهم درجات كما ذكروا في موضعه فهذه التعينات المنتزعة من الذات بما هي حاضرة
عنده ثم ملاحظة هذه عالم الامكان لان عالم الامكان ليس سوى اعتبار التعينات مع الوجود المطلق كما عرفت المسماة بالاعيان الثابتة وليست هي الحقيقة
مجردة ثم لانها الوجود مع اعتبار تلك التعينات في العلم ثم هذه هي المسماة بالحقيقة المحمدية في الحضرة العلمية لجامعيتها لجميع المراتب العلوية والسفلية
فتلك التعينات المنتزعة المعتبرة مع الذات مع قطع النظر عن جامعيتها ولا جمعيتها هي الاعيان الثابتة وهي مع اعتبار جمعيتها هي الحقيقة المحمدية
علما والعقل عينا المشار اليه بقوله عم اول ما خلق الله العقل وهو النور المحمدي المشار اليه في الحديث الذي مر آنفا وهو القلم باعتبار في الاعيان
المشار اليه بقوله اول ما خلق الله القلم فسماها عقلا لكونه مبدأ لتفاصيل العالم وقلما لانها جامعة للمراتب ونورا محمديا اي لتلك الجامعية وحظ
الشيء في كلامهم لسبق مشاهدة الذات على ايجاد الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية او سبق الاعيان الثابتة على الايجاد العيني ليس سبقا زمانيا انفكاكيا
بل سبقا رتبيا كما اشير اليه بازليتهما من قبل ولما لم يكن هذه المعاني مما ينكشف حق الكشف بالبيانات اللفظية الا بالالهامات الالهية اقتصرنا على
هذا القدر لعل الله يهديك الى صراط مستقيم. منها مسألة الجبر والاختيار في افعال العباد فانها من غوامض عقائد الاسلام ومطالع الاذكياء
من علماء الكلام بل هي من مهمات قواعد الدين المتين وعليه انعطاف سائر مسائل علم اليقين لانها من مبادي اتجاه حسن التكليف فانه ما لم يثبت
للعباد كونهم الاختيار في افعالهم لا يصح تكليفهم بفعل او ترك كما زعموا ولا يجوز عند العقل ان يناط بهما ثواب او مدح او عقاب وذم فان الفعل
الاضطراري لا يصلح لذلك وقد كثر الكلام وطال النزاع فيها ولم يأتوا ببيان يشفي العليل ويروي الغليل فحقيقة الحال بعد تحت حجب الاستتار
مستورة وضالة الحكم من بينهم بعد مفقودة حتى ان الامام الهمام ابا حنيفة مع قوة فهمه وذكائه قيل انه قال قد تلقيت مسألة الجبر والاختيار وذلك لغموض
هذه المسألة لا لعدم اطلاعه على حقيقة الحال حاشا الله من ذلك فانه اعلى واجل من ان يظن به ذلك قد يسر لنا الله سبحانه سبيل الرشاد واعطاني
بفضله مسلك السداد فاعلم ان ههنا مذاهب الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري من الشافعية ان افعال العباد واقعة بقدرته تعالى وحده وانه
ليس لهم تأثير بل الله سبحانه اجرى عادته بان يخلقها في العبد عند ما كسبها والمعنى بكسب العبد لفعله مقارنته لقدرته وارادته وانما قدرته وارادته منه
كسائر مخلوقاته فرجع قولهم الى وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ولا مدخل للعبد في فعله الا كونه محلا له فالفعل مخلوق له ابداعا واحداثا و
مكسوب للعبد فقط والثاني مذهب ابي منصور الماتريدي من الحنفية وهو بعينه مذهب الاشعري الا انهم قالوا الكسب صرف القدرة الى
فقالوا ان للقدرة الحادثة تأثيرا في العزم المذكور ويخلق الله تعالى الفعل عقيبه بالعادة فقال بعضهم العزم من الاحوال فليس بموجود فاحداثه ليس ب

مسئلة الجبر والاختيار

والاحاديث اسيوف متن الخلق غ لاحاجة الى تخصيص النصوص الدالة على عموم الخلق من نحو الله خالق كل شئ وخلقكم وما تعملون وقال بعضهم بل هو
موجود فيجب التخصيص بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة ويصح اتجاه التكليف شرعا والثالث مذهب المعتزلة وهو انهما واقع بقدرة
العبد وحدها على الاستقلال والرابع ما قال جماعة انهما بالقدرتين معا والخامس مذهب الحكماء وامام الحرمين وابي الحسين انهما واقع على سبيل
الوجوب بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت الشرائط وارتفع الموانع وليس ببعيد لكنه راجع بالآخرة الى مذهب المعتزلة كما يظهر بالتأمل وههنا
مذهب سادس هو مذهب الجهمية وهو انه لا قدرة للعبد ولا دخل لها اصلا بل هو كالجماد وفيه انه سفسطة يلزم عدم اتجاه التكاليف الشرعية فان العقل
يقطع بامتناع تعلق العقاب بالفعل الواجب او الممتنع من الفاعل بل يلزم نسبة الظلم اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وان الله ليس بظلام للعبيد
ولا يكلف نفسا الا وسعها والمذهب الرابع يوجب توارد مؤثرين تامين على اثر واحد ان اراد وان القدرتين مستقلتان في التأثير وان
اراد وان احدهما مستقلة بالفاعلية والاخرى من الشرائط فيرجع الى مذهب المعتزلة او احد الاولين احتجت المعتزلة تارة بالنصوص الدالة على
نسبة الفعل الى العبد وتلك كثيرة بلا شبهة لكنها تعارض بالنصوص الدالة على عموم نسبة الخلق اليه تعالى وقد مر وتارة بانه لولا استقلال العبد في افعاله
لبطل التكليف بالامر والنهي ولم يصح الثواب والعقاب والمدح والذم بل يبطل فائدة البعثة لان العبد اما لا دخل له اصلا فيرجع الى مذهب الجبرية
واما له مدخل ناقص باعتبار انه محل القدرة الغير المؤثرة التي خلق الله تعالى الفعل فيه مقارنا اياها فمناط ذلك الفعل وموجده وخالقه ليس الا هو فاما
يعاقب على ما خلقه وذلك ايضا يوجب تلك النسبة الباطلة والحل عنهما على طريق الحنفية ان العبد لما كان سببا لفعله كما عرفت وسيجئ التحقيق كما هو هو و
اجرى الله تعالى عادته ان يخلق الفعل عقيبه ولا يخلق عند عدم كسبه فذلك مناط العقاب ولا يلزم اذن فساد اتجاه التكليف ومن هنا صح
انتساب افعال العباد اليهم وذلك هو المتبادر في اللغة والعرف ولا يوجب ان يكون الفاعل خالقا لفعله نعم يلزم على الاشاعرة القائلين
بالقدرة الغير المؤثرة تلك النسبة الباطلة ولذلك قيل انها تفضي للجبر واحتجت الاشعرية اولا بعموم قدرته تعالى على سائر الممكنات كما ثبت في موضعه فلا
تأثير لقدرة الوصف وثانيا بان العبد لو كان فاعلا باختياره على الاستقلال لكان فاعله يعلم تفاصيلها كما هو مقتضى الفعل الاختياري فان
الازيد والانقص مما اتى به ممكن فيجب ان يعلم ما يفعله كما هو هو ومن اي نحو يحصل ومن اي طريق تم مع انه يفعل افاعيل تابعة لحركات الاعضاء
والعضلات ولا علم له بكيفيتها وكميتها وذلك بين وثالثا بالنصوص الدالة على عموم نسبة الخلق اليه تعالى كما مر ورابعا بجريان الترجيح
بلا مرجح وهذا الزامي لان الاشعري مع تجويزه الترجيح بلا مرجح في صورة الفاعل المختار كما هو مصرح في موضعه قد ابطل مذهب المعتزلة بناء على ما
حكموا باستحالته وتقريره ان فعل العبد ممكن فلا بد له من مرجح موجب فان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام اليه فيكون الفعل واجبا عنده فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا له على طريق الاستقلال وهذا الدليل الثاني الزامي
بحسب زعم الاشعري بناء على تجويزهم الترجيح بلا مرجح في الفاعل المختار برهاني في الحقيقة لما ثبت في موضعه ان الترجيح بلا مرجح مطلقا باطل و
البديهة الحاكمة لا تفرق بين صورة الفاعل المختار وغيره كما يظهر بالتأمل لكن اجاب عنه المعتزلة تارة بالنقض بفعل الباري تعالى فان الدليل
جار فيه فيكون فعله ايضا اضطراريا وليس كذلك بالاتفاق وتارة بادعاء الضرورة فيه وذلك ان كل احد يجد من نفسه تفرقة بين حركة المرتعش و
المختار قال ابو الحسين ان انكاره سفسطة فيكون فعل العبد اختياريا فاجيب عن الثاني بان الفرق مسلم لكن لوجود القدرة الحادثة

مقارنا للفعل في الثاني دون الاول لا للوجوب تاثيرا فيه فان دوران الشيء مع غيره لا يوجب وجوب الدوران دائما ولا يلزم من الدوران العلية
ولا يلزم من العلية الاستقلال فيها واجيب عن الاول بان مرجحات فعل العبد لكونه حادثا لا بد ان ينتهي الى الواجب تعالى لانه لا وجوب في الحوادث
الا بعد ما افاده الواجب تعالى بواسطة او بلا واسطة فلا يكون العبد مستقلا بالفاعلية ولا باختيار احد جانبي الفعل ما لم يرتبط وجوب ذلك الجانب
اليه تعالى ولو بوسائط شتى بخلاف مرجحات فعله تعالى فانها انما تستند الى نفس ذاته القديمة او صفاته القديمة لا الى غيره تعالى فلا يلزم ان لا يكون
مستقلا في فاعلية واختياره نعم يرد عليه ان استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة على ما يلزم بمقتضى هذا الدليل فاذا
وجب الفعل بما ليس اختياريا له تعالى فتتطرق اليه شائبة من الايجاب ولو من ذاته تعالى وكيف يصح في افعاله تعالى اختيارية وانت سيتلى عليك
كلام يصحح ذلك بلا مرية فانتظره واما ادلة الماتريدية فهي ادلة الاشعرية الا ان مآل الاشعرية لما كان القول بالقدرة الوهمية ومصيره القول
بالجبر ويرجع مذهبهم الى مذهب الجبرية قالوا الكسب صرف القدرة المخلوقة الى العزم المصمم للفعل وهو تعالى اجرى عادته بخلق الفعل عنده وهذا هو
مناط التكليف فللقدرة العبد عنده دخل في العزم المذكور واما العزم نفسه فان كان من الموجودات كما قيل لمخلوقه من قدرة العبد ووجب تخصيص
النصوص الدالة على عموم نسبة الخلق اليه تعالى عقلا ليصح التكاليف وتحقق فائدة البعثة وان كان من الاحوال فلا حاجة الى التخصيص
لان الخلق ايجاد الموجود وهو ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فصدوره من العبد بلا خلل فيه اما ايجابا لان اهون فان الاحداث دون
الخلق فيصح من العبد او بلا ايجاب كما قد يزعم ان صدور الاحوال يكون بلا ايجاب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح بالمعنى المستحيل اي الايجاد بلا موجد
وهذا غاية سعيهم لصحة اتجاه التكليف وتحقق فائدة البعثة وعدم لزوم نسبة الظلم اليه تعالى في صورة عقاب العاصي حتى قالوا
ان هذا واسطة بين الجبر والتفويض ولا يخفى عليك ان كل ذلك لا يجدي الى طائل ولا يغني من الحق شيئا اما على تقدير كون العزم المذكور موجودا
فوجوده اما بلا وجوب فقد ابطل لان الممكن ما لم يجب لم يوجد او بوجوب فلا بد ان يرتبط سلسلة وجوبه الى القيوم الواجب بالذات
لانه لا وجوب بالغير ما لم يستند الى الواجب بالذات ولا يكون وجوبه بارادة سابقة عليه اما اولا فلان كل احد يجد من نفسه ان الافعال
الارادية لا يسبق على ارادتها ارادة اخرى واما ثانيا فلانه اما ان ينقطع الى ارادة معينة فيجب ان يكون وجوبه بلا اختيار ضرورة او لا ينقطع
فيلزم التسلسل ومع ذلك الكلام عائد في الارادات المتسلسلة اما بوجوب او بلا وجوب وكلاهما باطل وبالجملة يكون وجوب العزم المذكور
بسبب هو من غير اختيار العبد فيكون الفعل والعزم كلاهما اضطراريان لان التابع للاضطراري يكون اضطراريا البتة فعادت المحذورات
واما على تقدير كون العزم المذكور حالا فان كان صدوره بايجاب فالمحذورات الشق الاول عائدة وان كان بلا ايجاب ووجوب كما قد يزعم
فلا شك ان بطلان الترجيح بلا مرجح ليس بمخصوص بمحل دون محل بل بديهة العقل شاهدة بانه مطلقا باطل كيف والاحوال لها حظ من الوجود ولو
تبعا لغيره وكون الموجود على الاستقلال او الموجود تبعا لا يصلح فارقا في تجويز الترجيح بلا مرجح في احدهما دون الاخرى وما يدل على استحالته
يدل عليها في جميع الصور حتى ان العدم ايضا لا بد له من علة ما وهو عدم علة الوجود فكيف يصح نحو ما من الوجود بلا مرجح وترجيح المرجوح محض فلا بد
ان يصل الى حد الوجوب على ان يكون الارادة التي هي من مبادي الافعال الاختيارية الخارجية حادثة بلا وجوب يستلزم حدوث تلك الافعال
الخارجية بلا وجوب لان وجوب الشيء فرع وجوب مباديه وعلله السابقة عليه فيلزم عدم وجوب وجود الخارجيات وذلك باطل قطعا وظني ان

البراع في كون افعال العباد اختيارية وكونه مستقلا فيها يصحح ايجاه التكليف او كونها مكسوبة فقط يكفي في تصحيحه واكبر ده بلان
الكسب على مذهب الاشعرية وعلى مذهب بعض الحنفية قد رجع الى الوجوب كما عرفت فلم يكف لايجاه التكليف فكذا كون العبد فاعلا بالاختيار
بعد التسليم لا يكفيه لان اختياره احد جانبي الفعل اما بلا وجوب فقد بطل بالدليل الرابع واما بالوجوب ولا تسلسل فينتهي هذا الوجوب الى
الواجب بالذات لانه لا وجوب بالغير الا ما افاده الواجب بالذات فيكون العبد مضطرا في اختياره احد جانبي الفعل هذا ما قيل ان اختياره
حادث وليس صادرا عنه باختياره والا لنقل الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
فاذن اختياره احد الجانبين اضطراري قطعا فالعبد مع كونه فاعلا بالاختيار مضطر في اختياره ذلك الجانب من الفعل ومثل
هذا المحض للاختيار الصوري فكيف يصح مناطا للتكليف وهذا نظير القدرة الوهمية المنسوبة الى الاشعري وبالجملة العبد سواء كان فاعلا
بالاختيار او كاسبا فقط يكون هذا الاختيار او الكسب واجبا بالاسباب والمبادي الراجعة اليه تعالى كما هو مقتضى الدليل فالاشكال المعهود
في ايجاه التكليف لازم ولا ينفع الفرق بالفاعلية والكاسبية نعم لو ثبت ان فعله لا يستند الى اسباب تعود الى الغير ارتفع الاشكال
لكن حال الكسب اليضا كذلك فانه لو ثبت ان كسبه ايضا لا يستند الى الغير تم التكليف وما يقال ان العبد مختار في افعاله الجسمانية مجبور في العلوم
الكلية والعقلية فهو ايضا لا يقلع مادة الاشكال فان تلك العلوم الكلية التي هي مبادي الفعل الاختياري اما ان يصير الفعل بها فقط
او مع شرائط اخرى تنضم اليها واجبا فيرجع الى الاضطرار ام يقع بلا وجوب فكيف يصدر ثم لما ثبت ان الفاعلية والكاسبية كلتاهما
راجعتان الى اسباب اخرى تعود الى الواجب بالذات فلا تنفعان في دفع الاشكال وان لم تكونا راجعتين تنفعان على السواء
تركنا البحث عن تعيين كون العبد فاعلا او كاسبا وانما ننظر فيما هو مناط صحة التكليف على اي تقدير كما ستعرف لكن الاولى ههنا القول
بنصوص عموم نسبة الخلق اليه تعالى على حالها ولا ضرورة في التخصيص على ان بعض الادلة العقلية ايضا دل عليه كما مر ولو قيل ان العبد فاعلا
لا فاعل عليه بمعنى انه محل لها كما قال بعض الحنفية وقد مرت الاشارة اليه فلا مشاحة واما الفاعل بالمعنى المعهود عندهم اي الموجب
بالذات فلم يتبين بالتعقل بعد ان الموجب للذات هو الواجب بالذات ولو بشرائط او غيره لشرط وجوبه المستفاد منه تعالى فاذن جعل
العبد مختارا في فعله كما زعم المعتزلة موقوف على اثبات الايجاب من العبد بالذات ودليله عقلا ونقلا بعيد عن الدلالة على هذا المعنى
واما اثبات الايجاب منه تعالى فالدليل المعقول وهو ان الامكان ينافي الافادة والامكان اقتضائيا لكن المنقول اكثر من ان يحصى يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد بيده الامر انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وامثالها
كل ذلك يدل على الايجاب ولو بشرائط ترجع اليه تعالى وهو المعنى بالفاعل المستقل عندهم اي ما يكون متفردا بالايجاب او بشرائط ترجع اليه
في ترجع الى الخلال اصل عقدة الاشكال ولابد ههنا من تقديم مقدمات منها ان حسن الافعال وقبحها عقلي على المذهب المنصور وهو مذهب
الى المنصور الماتريدي بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح فان جعل بعض الافعال مناطا للثواب والمدح والبعض الاخر مناطا للعقاب
والذم بلا موجب مرجح منه ذاتها مستحيلة قطعا والصانع الحكيم لا يرجح المرجوح بل المساوي وبالجملة حكمة الامر قاضية بان تخصيصات
فعال بشيء انها لابد لها من مرجح منه ذواتها وقد بين في مواضعه وما احسن ما قال الشيخ الاكبر محي الدين بن علي العربي في بعض

التخلل

مضعفانه اذ لو لم يكن الا فعال خصوصية مراعية الى ثمرتها المخصوصة بها ولم تكن الافعال التي على هوى النفس والتي على خلاف هواها متساوية
في تعلق ثمرتها بها ظاهرهم بنسبة الظلم اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان الطاعات الواجبة كلها على خلاف هوى النفس ولذا قال عم افضل
العبادات احمزها اي اشقها على النفس على خلاف الهوى عين الطاعة والمعاصي كلها على وفاق هواها بل وفاق الهوى عين المعصية واذا كانت الطاعة
متساوية النسبة في الواقع بجعلها مناطا للثواب او العقاب وكذا المعاصي بجعلها مناطا لها فتحريم المعاصي بكف النفس عن الشهوات في الدنيا
وايجاب الطاعات بقهر النفس فيها بلا ضرورة باعثة ظلم لانه حبس النفس عن الشهوات وا[illegible] العمر في الدنيا بلا فائدة ولو عكس الامر لفاز
العبد بالواقعتين في الاولى والاخرة ومنها ان افعال العباد وان كانت بخلقه تعالى لكنها على وفاق استعدادات هويات العباد وهذه المقدمة غنية
عن الابانة ومنها ان استعداداتها المخصوصة بهوية هوية من لوازم ذاتها المخصوصة قطعا وان كان هذا اللزوم على الخفاء فقد يكون لذات الهوية
استعداد مخصوص من خير او شر لا ينقلب ان خيرا فخير دائما وان شرا فشر دائما وقد يكون مشروطا بعوارض واحوال طارية عليها ولذا قد يختلف
احوال بعض العباد وتراه صوفيا تارة وزنديقا اخرى او بالعكس وليست اعني بالاستعداد ما تعارفه الحكماء من كيفية وجودية في ذات العبد
تجري مجرى حالة الاستعداد فان ذلك لم يثبت بعد بل هو نحو خصوصية بها يناسب فيضان بعض الاحوال في بعض الاشياء وفيضان بعض الاحوال الاخر
في بعض اخر فان كانت تلك الخصوصية لنفس ذوات الشيء فلا ترجيح ان الماهيات الامكانية قبل استفاضتها الوجود لها استعداد بهذا المعنى فالبعض منها جهة مرجحة
لوجودها من الموجد وهي بحاله دخل في النظام الاجود والبعض لا وبعضها نظرا الى نفسها جهة مرجحة بحال دون حال وللبعض لا فان ذلك ضروري
والا لزم الاختصاص بلا مخصص ويفضي الى الترجيح بلا مرجح فان هذه افاضة الحالة في هذا المحل دون غيرها من المحالات عند تساوي النسبة بعينها
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فلابد للمحل من خصوصية يصلح لها فيضان هذه دون غيرها فان كانت تلك الخصوصية عن نفس ذات الشيء فتلك الحالة
من لوازم الشيء لنفسه وان كانت من الشيء بشرط فاللزوم ههنا ايضا بشرط والمعنى باللزوم ههنا اعم من ان يكون بنفس الشيء او بشرط اما ترى ان
الدائمة ضرورية نظرا الى العلة والمطلقة العامة وقتية مطلقة او منتشرة مطلقة نظرا الى خصوصية السبب اللازم لمطلق الثبوت واستناد كل حال
الى حال توجب الثقة وهو خلاف مذهب اهل الحق فلابد في اللزوم اذن من الانقطاع الى نفس الذات ولو مع شرط دائمي او اتفاقي فان هذا
الاتفاق ايضا ضروري بالنظر الى اسبابه ثم هذه دلالة المعقول على لزوم الاستعداد تنزلا والا فكنا نحن بصدد دفع الاشكال الوارد في هذا المقام
ويكفينا المنع ولا حاجة الى الدلالة عليه واما دلالة المنقول لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فذلك امثال كثيرة فانه
المعنى بان لا استعداد خير فيهم ولا صحة انقلاب استعداد القبيح الى الاستعداد الحسن حتى يتم الاسماع منه تعالى فامتناع الاسماع بناء على نفي
استعداد الخير بالفعل وامتناع التبدل الى الاستعداد الحسن لانه لو كان تبدل استعداد الشر الى الخير مقدورا له تعالى وممكنا في نفسه فتمكين الاسماع
منه تعالى ويكون في المجموع خيرا لانه قابل للتبدل الاستعداد القبيح باستعداد حسن بقدرته تعالى وذلك مفض الى افاضة الاسماع منه تعالى فكيف يمتنع
الاسماع فان صلاحية تبدل الاستعداد الى الخير منه تعالى في قوة فعلية استعداد الخير فيفهم من هذا ان لزوم استعداد القبيح وامتناع انفكاكه مانع
عن الاسماع ثم قال الله تعالى ولو اسمعهم لتولوا اي لو وجد الاسماع في حال لزوم الاستعداد القبيح لتولوا وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
وامثال ذلك كلها تدل على ان المقصود كون خصوصيات اقتضاء انفسهم وهو المعنى بلزوم الاستعداد ومنها ان لوازم الشيء غير مقدورة له لا

العبد

لنقض

لا نقص في قدرة القادر المطلق بل النقص في المقدور الا ترى ان الممتنعات مثل اجتماع النقيضين وامثاله غير مقدورة لا لنقص في القادر وقدرته
بل لعدم صلاحيته للوجود ونقصه اصلا فان القدرة انما تؤثر في الممكن المقدور مما يصلح الوجود والعدم على السواء لا فيما لا يصلح الوجود او لا
يصلح العدم ونظائر ذلك **ومنها** ان التكاليف الشرعية من الايجاب والتحريم التي العمل تخلا فيما يوجب العقاب والعذاب والكائنات
واردة بصيغ الانشاءات من الامر والنهي للتنبيه في الحقيقة راجعة الى البيان وكشف مقتضيات الافعال والخصال على المكلفين
ونسبة المكلِف بالكسر الى المكلَف بالفتح بعينها نسبة الطبيب الحاذق الى المريض وذلك بناء على المقدمة الاولى من ان حسن الافعال
وقبحها عقلي بمعنى ان الافعال الصادرة من المكلفين انما نيطت اجزيتها بها لمرجحات في ذواتها الداعية اليها ولما كانت
لنفس الافعال مرجحات موجبات على افاضة الاجزية على مناسباتها والشارع انما بين بالتشريع بالامر والنهي على طريق
اقتضاء النص ان نفس الفعل المأمور به موجب للجزاء الحسن وفعل المنهي موجب للجزاء القبيح على ما بينوا طريق الدلالة الاقتضائية
عندهم فالنسبة كالنسبة نعم على طريق الاشعرية يلزم ان لا يكون حقيقة التشريع البيان لان الثواب والعقاب عندهم انما
نيطت بالافعال بالجعل من الشارع لا بنفس خصوصيات الافعال كما عرفت والحكيم العادل انما يحكم على مقتضى المرجحات
الثابتة في الاشياء نفسها ويفيض على مناسباتها وذلك هو معنى العدل في الحقيقة لان العدل ايصال الحق الى المستحق والفعل
على خلاف المرجحات الداعية خلاف المعقول بل من المستحيلات في الحقيقة وافاضة الثمرات على الافعال على مقتضى ذواتها لما كانت من
ضروريات العدل والحكمة فهي عين الكمال سواء كانت تلك الثمرة من جنس الخير او من جنس الشر وليس بنقص اصلا لانها من صفات الكمال
وافاضة الثمرات على مقتضى صفة الكمال كيف يكون نقصا ضرورة والداعية اليها ناشئة من نفس الفعل الصادر من العبد على مقتضى
استعداده اللازم لذاته بل النقص في الحقيقة يرجع الى ذات العبد المقتضية لاستعداده الداعي الى الفعل المخصوص الموجب لافاضة
الثمرات من الحكيم العادل وكما ان الطبيب قد يأمر المريض بدواء وينهاه عن غذاء معين وانما امره ونهيه في الحقيقة كشف وبيان
للمريض ان هذا الدواء مصلح لمزاجك وذلك الغذاء مفسد لمزاجك كذلك الشارع الا ان الطبيب مبين صرف ليس بفاعل للصحة وضدها
وصاحب الشريعة مع كونه مبينا فاعل للثمرات بحكم صفاته الكاملة لكن ذلك لداعية من نفس الافعال المنسوبة الى استعداد العباد اللازم
لهم كما عرفت آنفا فلا نقص في فعل الثمرات لكونها تابعة لاستعداد لازم من جانب العباد وهذا ما قال بعض العرفاء نحن ما حكم علينا الا
انما الحكم علينا بحسب استعدادنا اللازم لنا وهذا يشمل الحكم التكليفي والتكويني الذي مفاد قوله تعالى كن فيكون فالايجاب والتحريم بحسب الاستعداد
كما ان الثمرات في قوله تعالى كن بحسب استعدادنا فهو تعالى يعطي ما يطلبه العباد اي استعدادهم بالضرورة والوجوب حتى ان نفس ايجادهم ايضا
من هذا القبيل فما اقتضت حقيقة الايجاد لكونه دخيلا في النظام التام الذي اقتضى صنع جوده وحكمته تعالى وما لا فلا فوجودها
الغير منه تعالى بحكمنا عليه بالايجاد وفضلا عن افاضة ثمرات افعالها حسنات كانت او شرا فذاته تعالى انما اوجد ما اوجد من العوالم
بحكم الصنعة الكاملة فانه الحكيم الكامل والجواد المطلق والفياض على الاطلاق فكلما يتم به جوده وحكمته فايجاده كمال محض وخير بحت
وان كان وجود ذلك الشيء شرا في حق نفسه لكن لما كان يتم به الفيض العام والجود التام [illegible] وسلسلة واحرى بايجاده نظرا الى هذه الفائدة

التعليمية والغايات الحسنة ... عدم ذلك الشيء اولى من وجوده في نفسه بعد التسليم بكون وجوده اولى وارجح نظرا الى هذه الغاية المعقولة
الجاودة تتم بها الغاية ... حقيقة نفس ذاته الخاصة وذلك لما علم من كونه دخيلا في النظام الاجود سواء كان شرطا له او لازما من لوازم
النظام فكما ان ايجاد شرط الشيء ضروري لمن اراد وجوده فكذلك تلك اللوازم لامتناع الانفكاك فكما انا نحكم علينا بنا في الامر التكليفي الشرعي
وسائر الاوامر التكوينية كذلك نحكم علينا بنا في تكوين الغير وذلك الحكم بحضور حقائقها المخصوصة في علمه تعالى القديم مع ما لها من مداخلتها في
النظام التام وكل هذه يرجع الى بطلان الترجيح بلا مرجح فحاصله ترجيح حال من حال نظرا الى ذات الشيء لو وجد على ذلك الشيء البتة وترجيح لبعض
الاحوال من خارج ايضا لا بد له من الانتهاء الى المرجح الذاتي قطعا اللهم في المبادي كما يظهر بادنى تامل ثم انه لما اقتضى بصفاته الكاملة فيضان
جوده على العالمين وهو الكمال التام والخير المحض كما يحكم به العقل السليم اوجد العالم على قسمين الاول منه ما يعمه الخير المحض لا شائبة قصور
وفتور فيه ولا يشتمل على شر اصلا ولا يمسه فساد ولا اختلال وذلك عالم الارواح المجردة والملكوت المنزهة عن شائبة المفاسد والثاني
منه يشتمل على الخير الكثير الغالب وينطوي على شر قليل لا يتم ولا ينتظم ذلك الخير الكثير الا بالشر القليل شرطا كان او شطرا او لازما من لوازمه
وذلك عالم الناسوت وهو هذا العالم اي عالم الثقلين مع ما وجوده لهما كانواع الحيوانات واشباهها وانما اشتمل على شر قليل لفساد
وواقع في المواد العنصرية وانما قلنا بان الشر قليل لانا نرى من قلة المردة المشركين بالنسبة الى الموحدين قلة لا نسبة لها او النظر الى كثرة
الموحدين ولا عبرة الفسقة من القبيلتين لان صفة التوحيد ما له الخير الدائم الابدي وان كان له ابتلاء في العذاب الاليم مدة مديدة فالخير في
حقه ابدي لا نهاية له والعذاب له متناه ولو طال مكثه فان المتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي ولم يخلق من العالم ثلثة اقسام منه لانه لم يكن
ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وهذه الثلثة اولها ما يكون على شر محض لا شائبة خير فيه والثانية ما يكون على شر غالب وخير قليل
والثالث ما يكون شره وخيره متساويا فهذه الاقسام الثلث بعد تسليم الامكان لم يكن ايجاده على مقتضى الصفات الكاملة وقد قال
الحكماء بعد ما قسموا العوالم بحسب القسمة العقلية على هذه الاقسام الخمسة ان عدم ايجاد هذه الثلثة مقتضى الصفات الكاملة كما ان ايجاد
القسمين الاولين على مقتضاها بضرورة العقل وشهادة الفطرة السليمة ثم هذا القسم الثاني من العالم المشتمل على شر قليل لفساد
بعض المواد ليس شرا مطلقا بناء على ان هذا النحو من النظام لا يتم الا به فمن هذه الجهة خير البتة ومن جهة اخرى ستعرفها في ضمن بيان ان الوجود
كله خير والشر عدمي وبالجملة ايجاد القسم الثاني من العالم كما كان مقتضى الصفات الكاملة وفيه تتميم جوده التام وفيضه الكامل كان ايجاده على
خير محض نظرا الى هذه الجهة وترك ايجاده ومنعه عن هذا النحو من الجود التام يشعر بالنقص الكثير فهو آفة شديدة في حق العالمين وعلى خلاف
ما يقتضيه الحكمة والجود التام من الحكيم الجواد المطلق ولما ثبت كونه خيرا محضا فانما اوجده الجواد الفياض قصدا الى هذا النوع من الخير والجود
والاشتمال على شر قليل لضرورة فساد المواد فانما يلزم الشر ثانيا وبالعرض تبعا لاتمام الخير التام وهذا ما قال الشيخ الرئيس الشر داخل في
القدر بالعرض وهذا ما قالوا ان المبدء الاول منزه عن قصد الشرور والواقع في العالم وانما هو بالتبع لتكميل الخيرات فاذا عرفت ما قدمناك
فقد تبين لك حقيقة الحال من ان ترتب الثمرات على الافعال سواء كانت حسنة او سيئة على حسبها ضروري وكذا حدوث تلك الافعال
الخاصة بتوسط الاستعداد الخاص اللازم لهويات الاشخاص وكذا الحال في وجودات الاشخاص فاخراجها من الليس الى ال

الصحيح

لا تقتضا حقائقها وجودها نظرا الى كونها دخيلة في النظام الاجود الذي هو مقتضى الصفات الكاملة ومنشاها عن الوجود فيفضي الى منع الخير الكثير لاجل الشر
القليل ولا شك ان منع الخير الكثير لاجل الشر القليل خلاف المعقول قطعا وبالجملة حقائق الاشخاص بنفسها اقتضت ما يترتب عليها ودعت الى
ما دعت اليها من جود او عدم جود خيرا كان او شرا ثوابا كان او عقابا وهو تعالى انما يفيض بالفيض بحسب الاستعداد في الاشخاص لان الفعل على خلاف
الداعي المرجح مستحيل قطعا وما قال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وانما التكليف الشرعي بيان وكشف لمقتضيات الافعال والاحوال
وقدر منفصلا ومع ذلك ان قوله تعالى لو يشاء الله لهدى الناس جميعا حق لا ريب فيه لكنه بيان لقوة قدرته تعالى وشمولها للممكنات باجمعها نظرا الى نفس
حقائقها لكنه مستحيل بالنظر الى خصوصيات الاستعداد وعلى امتناع المشبهة لقصور الاستعداد فامتنع الهداية العامة على ما حكم بكلمة لو وان جعلت
القضية شرطية فاستحالة المقدم بالذات او بالغير لا يضر في صدقها وعلى هذا فاتجاه التكليف الشرعي الراجع الى البيان والكشف لا يتوقف على
جعل العبد فاعلا بالاختيار وذلك لان الفاعلية الاختيارية مع بطلانه بدلالة النصوص القطعية كما مر وكونه مساوية للكسب في عدم اتجاه التكليف
على تقدير انه لا وجود الا بعد الوجوب كما عرف لا حاجة بنا اليها لان فيضان ثمرات التكليف من الثواب والعقاب لما كان منوطا بخصوصيات
الاستعداد فذلك ايضا كاف ولا يلزم ان العقاب ظلم بناء على انه تعالى عاقب على فعله كما زعم المعتزلة او الجهمية لان الفعل الذي يترتب عليه العقاب
ناش من فساد استعداد اللازم له ولا يصح ان يقال لو لم يخلق الله تعالى العبد فلم يتبع استعداد لنجى من العذاب الاليم لان خلقه وايجاده ايضا بل
باقتضاء حقيقته كما عرفت وهذا ما قال تعالى فلا تلوموني ولوموا انفسكم وهو تعالى اجل واعلى من ان يترك الجود التام والخير الكثير لاجل الشر القليل
وهو قوله افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين ولا يظن ان القول بلزوم العقاب للمعاصي يفضي الى سد باب العفو وهو مفتوح
لان المراد باللزوم ان المعاصي بنفسها داع ومرجح الى العقاب ان لم يمنع مانع وذلك المانع قد يكون من العبد بالتوبة والاستغفار وقد
يكون من الله تعالى بالعفو والكرم لكن العفو ايضا مشروط بشرائط مخصوصة لا يعلمها الا هو والا لزم عموم العفو فينسد باب العقاب الا ان مع
كلا بها معلوم سبحانه عالم بكل الشرائط والاسباب مخصوصة في علمه تعالى ولو كانت من جانب العبد فمواخذته بالمعاصي عدل هو صفة كمال وعفوه كرم وهو ايضا
صفة كمال وللكل وجوه وموجبات وهذا غاية سعيهم لصحة اتجاه التكليف ودفع الاشكال اللازم في هذا المقام ثم اعلم ان القدرة تطلق على معنيين
الاول صحة الايجاد والترك بحيث لا يكون شيء منهما لازما للذات الموجد والى هذا ذهب اليه المليون في الواجب تعالى والثاني ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى مما اتفق عليه الفلاسفة والمليون في الواجب تعالى لكن مقدم الشرطية الاولى واجب للذات الموجد عند الفلاسفة بناء
على ان الجود للعالم على النظام الاتم الواقع من لوازم ذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية له تعالى وهذا المعنى جار في العبد ايضا سواء كان العبد
موجدا للفعل او كاسبا وذلك بناء على بطلان الترجيح بلا مرجح فكون الفعل تابعا للارادة الحادثة في العبد ايضا ضروري وان كان كاسبا لكن
ايجاب المقدم في الواجب تعالى بنفس ذاته نظرا الى صفاته المقتضية للجود الاتم وفي العبد تابع لحيثية الايجاب المنتهي اليه تعالى فان لم يجب حيثية الايجاب في
العبد من الواجب تعالى لم يوجد فالايجاد والكسب في العبد بناء على المذهبين تابع له تعالى البتة واما المعنى الاول فما ذكره الفلاسفة لانه يفضي الى الترجيح بلا
مرجح فهو باطل مطلقا وبالجملة فالايجاد والايجاب منه تعالى على حسب النظام الاتم باقتضاء الصفات الكاملة وفي العبد تابع للحيثية الايجابية
الفائضة منه تعالى على حسب استعداده فلو كان العبد فاعلا باختياره كما زعم المعتزلة لا يدفع مادة الاشكال الا بالرجوع الى ما قلنا من ان

الدائم

ظ العفو

خصوصيات الممكنات ... الاستعدادات كلها ناشئة من اقتضاء حقائق الاشيا بخصوصها في علمه تعالى القديم فالافعال الصادرة من العباد وآثارها
المترتبة عليها تنسب تارة الى الحق تعالى باعتبار انه الموجب والموجد وتارة اليهم نظرا الى ان ايجابه وايجاده تعالى تابع لخصوصيات مقتضيات حقائقهم وقد صرح الانبيا بان
في الكتاب الالهي والنبوي وعليه دلالة الدليل المعقول كما مر فالعقل والنقل كلاهما شاهدا عدل على ما فصلناه اعلم ان منشا الاشكال ههنا هو ان الفعل
الصادر من العبد لما كان تابعا لحيثية ايجابية فانقصة منه تعالى راجعة اليه فجعله مناطا للعقاب قبيح عقلا ناشئ عن الظلم لان العبد عاجز وتعذيبه ظلم فجوابه ان الظلم
ليس هذا بل حقيقة الظلم التعذيب بلا استحقاق وداعية من العبد اليه بل التعذيب مع الداعية قد يكون حسنا على وفاق الصفات الكاملة من العدل والحكمة
والجود فكيف يكون قبيحا وقد ثبت من قبل ان العبد بحقيقته دعى الى ما دعى من طلب وجوده بخصوصه حقيقة وطلب تعالى باستعداده وثمراته لك فهذا هو خلاصة
التقرير الاول من الجواب وايضا كل شخص خير من عدمه في حق نفسه ايضا ولو كان مع عذاب دائم كما انه خير نظرا الى تتميم نظام الوجود كما عرفت في التقرير الاول
وذلك لان عدمه يفوت عنه الراحات ويفنى حيوته ايضا وعند وجوده انما يفوت عنه الراحات ولا شك ان الحيوة تفوق الراحات باجمعها فضلا عن
ان يصل راحة الى درجة التساوي معها الا ترى انه مع شدة العذاب انما يتمنى المرد ويلتجئ الى دفع العذاب ولا يختار هلاك نفسه فانما اختار
من البليتين اي العدم المحض والحيوة الجامع للعذاب وما ترى في بعض الناس من تمني الهلاك عند شدة العذاب فذلك غير موثوق به لانه عند شدة
العذاب ليس براي صحيح بل تلك الشدة اضطرته الى ذلك التمني بهجوم الملال لا لان الهلاك خير في حق نفسه في نفس الامر بل لو فرض له التصديق بهذه القضية في
تلك الحالة كما يظن في بعض فذلك ايضا من الجهل المركب لعدم دركه الان انه كيف الهلاك الا ترى ان هذا المتمني لو كان صادقا في تمنيه لاستعجل الى هلاكه لان
اختيار الهلاك ممكن ميسر له باسباب شتى ومع ذلك لا يختار فيدل على انه كاذب في التمني كيف وقد يرى كثيرا من حبس هذا المتمني اذا احضر اسباب الهلاك هرب منه
واختار الحيوة ولو مع العذاب وبالجملة لا قطع بان العدم خير له في حق نفسه من وجوده فاذا احتمل خيرية الوجود في حد ذاته فلا يصح للعبد ان يقول
يا رب لم خلقتني فوقعت في هذه البلية لعلك لم تخلقني لنجوت منها كما زعم المعتزلة مع وجوب الاصلح عليه تعالى فان الاصلح وجود العبد نفسه فيجب
ايجاده على رايهم وهو خير في نفسه ولو كان مصيره الى العذاب فلم يكن التعذيب قبيحا من هذه الجهة ايضا بل هو منه تعالى اختيار اهون البليتين في حق العبد
نظرا الى نفس ذاته ايضا فهذا النوع من فضل وجوده تعالى بهذه الجهة ولو قيل بان العذاب الاليم الاخروي واصل الى شدة وكان بحيث يصح خيرية العدم المحض
على الوجود المقارن للعذاب غير منقطع وايضا العذاب غير يكون على شدة وقد يكون على تتنع في استمراره وتابيده لبعض لا نوجب ان يتنعم مع شدته
دائما وههنا مسلك آخر شريف لو تم يوجب التفصي عن الاشكال الوارد في المقام والصلاح في دار السلام وهو الاعتصام بالنصوص المتظافرة
الواردة في هذا الباب المشعرة عن ان مآل الكل آخر الامر الى النجاة والخلاص عن العذاب الدائم وان كان بعد استيفاء العذاب بحكم اسم المنتقم مدة يسيرة
او كثيرة على حسب العصيان على منوال قوله تعالى رحمتي وسعت كل شيء وسبقت رحمتي غضبي فاعلم ان الكلام ليس ههنا في ترتب العقاب على المعاصي انما
هو في الشرك خاصة لان الذنوب التي هي غير الشرك وان كانت اكثر من الجبل لا شك في ان مآلها الى النجاة ولو كان بعد تماديه في العذاب على ما هو الحق
الصحيح فاذن وجود الداعي المعاقب غير المشرك خير في حقه قطعا وان عوقب زمانا لبقاء وفي استعداده لان العقاب زمانا محدودا والا فنسبة
الى النجاة مدة غير متناهية في جانب الخصوص يتع الكلام في المشرك لما ان العلما اتفقوا على كونه مخلدا ابدا في العذاب المقيم الدائم واذا احتمل احتمال ان مآله
الى الخلاص عنه ولو بعد طول المكث كما تسمع تم المط والدليل العقلي وان لم يكن وافيا لكن النصوص من الكتاب والسنة دلت عليه اما ولا قوة له تعالى باعادي

الملال

العزيز المرفوع

الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم فان الاخبار بعموم المغفرة مع تاكيده بجملة ان وبالجملة
الاسمية وتكرار الاسناد وتاكيد استغراق الذنوب بصيغة الجمع المحلى وبالتاكيد المعنوي ثم بالتنبيه بالجملة المستانفة اخرى يدل على المط دلالة واضحة
فان العام سيما المؤكد قطعي قطعا وانما عارضه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا انه ايضا عام مؤكد لكنه لا يخفى عليك
ان هذا العام ليس بمثابة ذلك العام بحيث يمنع دلالته على القطع اما اولا فلان تاكيد ذلك اكثر من هذا واما ثانيا فلان بعد تسليم التعارض لا بد من طريق
الاستخلاص عنه وسبيله والله اعلم بالصواب ان مغفرة سائر الذنوب كما يشير النص الاول احق كما ان عدم مغفرة الشرك كذلك وذلك بانه تعالى يغفر سائر الذنوب بعد استحقاق
العقاب بحكم اسم المنتقم وسبها ذنب الشرك فانه ايضا لا يغفر بالكلية بل المشرك يؤاخذ به بحكم ذلك الاسم ثم يغفر بحكم اسم الغفار وهو ارحم الراحمين فالمغفرة و
عدمها كلاهما صادقان وذلك نحو من التوفيق في صورة التعارض وانما قلنا بعد تسليم التعارض لان الشيخ ابن العربي قدس سره قد شرح هذه الآية في
كتبه بحيث لا يعارض اصلا من اشتهى فليطلب هناك واما ثالثا فلان التعارض في الآيتين يوجب المصير الى السنة كما هو المذهب عند الجمهور ويرجح في السنة ما يدل على
عموم المغفرة او يوجب المصير الى القياس كما هو المذهب عند بعض الفقهاء الكرام فالحل العقدة واما رابعا فلان نصوص الوعيد مقيد بعدم العفو عند الجمهور كما
تقرر في موضعه فلم لا تقيد به هذا الوعيد وما الفارق وانما تمسكوا اللزوم بهذه الآية وبهذا في حكم المعاودة على المط واما خامسا فان الصحيح المذهب
ان التخلف في الوعيد جائز فلا اختلال بالتعارض وما قالوا ان عدم مغفرة الشرك مجمع عليه فلم يثبت اما اولا فلان اثبات الاجماع في الحكم في موضع
كان مشكل كما ذكر في موضعه واما ثانيا فلما تقرر وتحقق عند البصير الحاذق من اختلاف كثير من العلماء في هذه المسئلة وظني ان نقلة الاجماع عليها كما قالوا
اجمع على حدوث العالم ثم هذا ان الاجماع ههنا ليس بالمعنى المصطلح بل بمعنى اتفاق الاكثرين عليه وههنا كلام آخر وذلك انه بعد تسليم ان الشرك لا تغفر مط
لا دليل على احد من المشركين مات ودليل عليه من النص القطعي نعم قد دل بعض الآيات على ان بعض الكفرة ماتوا على الكفر والكفر اعم من الشرك كيف وقد
نص الشيخ الاكبر في مواضع من كتبه ان المحتضر ما يموت على الايمان بل ايمانه مثل ايمان الانبياء سواء كان مؤمنا قبل الاحتضار او مشركا وبنى عليه ما بين في موضعه من
ارباب الحق ذي ما انهم اليه ليس ببعيد وما قالوا ان موت الفجأة مخوف ليس على الاطلاق فقد وقع في الحديث موت الفجأة رحمة للمؤمن واسف للكافر وقد قال تعالى في حق
اهل الكتاب الذين يزعمون ان عيسى قتل وليس كذلك فرفع الى السماء وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ولا يخفى ان اهل الكتاب قبل ظهور آثار الموت عليهم كانوا
على ذلك الزعم الباطل فانما يتقلب حين قرب من الموت وذلك امر خفي علينا ومع ذلك اخبر به تعالى فهو حق قطعا فكما ان هذا الانقلاب حق مع خفائه علينا
كذلك يجوز فيما نحن فيه وليس ببعيد قطعا لعموم الرحمة الالهية الا ترى الى ايمان فرعون لو لم يخبرنا به الحق تبارك وتعالى كيف علمنا به مع طغيانه وانهماكه بهذه عمره
وبالجملة التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به مع تعارض النص الاقوى من وجوه ترجيحاته المذكورة لا يفيد القطع بعدم مغفرته وغايته الجواز وتسليم القطع
بالمغفرة ايضا لان عموم الرحمة الالهية ووسعتها يدل على ما يدل كما سيجئ واما ثانيا من السنة ما رواه احمد عن ثوبان رض قال سمعت رسول الله صلعم يقول ما احب ان لي الدنيا
بهذه الآية يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فقال رجل فمن اشرك فسكت النبي صلعم ثم قال الا ومن اشرك ثلث مرات وهذا يدل صريحا على ما نحن فيه وان دليل اجيب على المقصود
وما قال بعضهم ان المراد التائب من المشركين فيه انه تخصيص من غير مخصص لا يطابق الجواب مع السؤال لان السائل انما سأل عن المشرك الغير التائب عنه لان توبة الايمان
مما يجب ما قبله من ضرورات الدين بحيث لا يخفى على احد فلا حاجة الى السؤال عن حال الشرك الذي قد محته التوبة والاسلام فانه لو لم يغفر لما الفائدة للبعثة انما كان
السؤال من حال المشرك الغير التائب لما تنبه من عموم الصيغة فوقع في قلبه ما وقع الا ترى ان سكوته ثم عدم الجواب ثم جوابه قرينة ظاهرة على ان المراد غير التائب ولو كان المراد منه

الكفر اعم من الشرك

الفجأة ناگهان

عليهم

الآية نم

التائب فما كان بحلال الله [illegible] فان الاسلام يجب ما قبله والتوبة ماحية قطعا واما ثالثا فما رواه البيهقي عن اسامة بن زيد رضه عن النبي صلعم فمنهم
العموم [illegible] منهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات قال كلهم في الجنة واما رابعا فما رواه الشيخان عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم
يقول الله عز وجل يوم القيمة وذلك بعد اخراج من كان في قلبه مثقال دينار من خير او مثقال ذرة من النار وعلم سعادته الا انهم لم يعملوا خيرا قط شفعت الملئكة وشفع
النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في افواه الجنة يقال له نهر الحيوة
فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم فيقول اهل الجنة عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه فيعطيهم ما رايتم
ومثله معه [illegible] لا يخفى عليك ان من ليس في قلبه مثقال ذرة من خير على ما نطق به اول الحديث ولم يعمل خيرا قط لا يكون مؤمنا البتة بل هو المشرك قطعا فان الايمان
اذا كان في القلب كان خيرا كثيرا ولا خير في القلب يقول الايمان بالله واما خامسا فما رواه الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ان لله مائة رحمة
انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها تعطف الوحش على ولدها واخر الله تسعا وتسعين رحمة يرحم
بها عباده يوم القيمة فهذا الحديث وان لم يدل على المدعى الا ان الذكي المتوقد يفهم منه ما يؤدي الى المدعى على ما يظهر عليك بالتامل **خاتمة الكتاب** في تحقيق ان قوما
افرطوا في بعض الصفات العلية الالهية حتى رفعت التوسط في بعض آخر منها **فمنه** ما قال الاشعري انه تعالى قادر مختار واراد بالقدرة معناه الاول
اي التساوي نسبة الايجاد وعدمه اليه واتخاذ احدهما وجد مع ذلك التساوي بناء على جواز الترجيح بلا مرجح وقد عرفت بطلانه والذي دعاهم اليه بناء على زعمهم
ان القول بالقدرة بالمعنى الثاني اي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يفضي الى الوجوب وهو يؤدي الى الاضطرار في افعاله وهو نقص يجب تنزيه شأنه تعالى
عنه فافرطوا في صفة القدرة والاختيار حتى يلزم صحة كون افعاله تعالى بلا داع مرجح ولا شك ان الايجاد بلا داع مرجح ولو كان ذلك الداعي تتميم الحكمة و
المصلحة بعيد من الخرافات فقد محو [illegible] عليه تعالى عن ذلك وان زعموا ان العادة منه تعالى على خلافه فان امكان الباطل ومجيئه بطل قطعا ويلزم منه
فتور في صفة الحكمة مع انه الحكيم على الاطلاق فقد جوزوا انفكاك هذه الصفة الكمالية ولذا قيل في حقهم انهم في الدورة الاسلامية بازاء السوفسطائية
في عصر الاقدمين والحق ايجاب الصفات الكاملة عين الكمال الا ترى انه لو لم يكن واجبة لكانت اختيارية تابعة للارادة فيلزم سبق [illegible] ذاته بعدم
على ايجاده تلك الصفات ويلزم كونه عالما وقادرا الى غير ذلك بالاختيار بعد ما لم يكن كذلك وهو كما ترى **ومنه** ما قال المعتزلة بناء على اصلهم اي الحسن والقبح العقليين
قولهم بوجوب العدل فافرطوا فيه حتى قالوا ان تعذيب العاصي واجب عليه تعالى اذا مات بلا توبة لا تغفر قط كما ان ثواب المطيع واجب عليه ويلزم منه فتور في صفة العفو
والمغفرة مع انه العفو الغفار على الاطلاق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وهو العليم الحكيم الا ترى الى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولا يصح تقييده بالتوبة لان الشرك ايضا مغفور معها فيلزم تساوي الشرك وما دون ذلك في المغفرة وعدمها عند التوبة وبغيرها والمقصود من النص اثبات الفرق
بين الشرك والمعاصي وذلك ظاهر فالافراط من الاشعري في صفة القدرة حتى يلزم منه نوع نقص في حكمته تعالى والافراط من المعتزلة في العدل حتى لزمه نقص في صفة العفو والمغفرة
خلاف المعقول بل العدل في نفس الامر نفي الافراط والتفريط في الصفات الالهية اي يجب القول بكل منها بحيث لا يوجب اختلالا في رتبة الاخرى ثم ان ههنا فائدة
اخرى تستنبط من فحوى الحديث وذلك ان روى مسلم عن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلعم والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله
فيغفر لهم ويستفاد منه ان مفاسد العصيانات في هذا العالم على اقتضاء بعض الصفات الكاملة ولاتمام احكامها وثمراتها في هذه الجنة [illegible]
فكانه لا شر في هذا العالم ايضا كما لا شر في عالم الملكوت والنفوس المجردة كما تمت الرسالة المسماة بالعروة الوثقى من تصانيف افضل المتاخرين [illegible] الملة والدين
تمت [illegible] سنة [illegible] من يد العاصي عبد الرحيم غفر الله له ولوالديه ولمصنفه ولقارئه اجمعين هر كه خواند دعا طمع دارم زانكه من بنده كنه كارم